LA LEY Y LOS PROFETAS

Walther Zimmerli

LA LEY Y LOS PROFETAS

Para la comprensión del antiguo testamento

WALTHER ZIMMERLI

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1980

A mi interlocutor
Gerhard von Rad
en cordial amistad y gratitud

Título original *Das Gesetz und die Propheten*
Tradujo Manuel Olasagasti
© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963
© Ediciones Sígueme, S A , 1980
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0808-4
Depósito legal S 310 1980
Printed in Spain
Imprime Gráficas Europa Sánchez Llevot, 1 Salamanca, 1980

CONTENIDO

Nota introductoria 9

1. El problema 13
2. De Lutero a Wellhausen 27
3. La tesis de Wellhausen: la ley es posterior a los profetas 45
4. El problema del antiguo derecho de Israel 63
5. Ley de Dios y alianza 79
6. La ley según G. von Rad 95
7. Ley y maldición 111
8. El profetismo antiguo hasta Amós 125
9. Oseas e Isaías 141
10. Jeremías y Ezequiel 155
11. Isaías II 171

Indice de citas bíblicas 187

NOTA INTRODUCTORIA

Las once lecciones que doy a la publicidad fueron profesadas durante el semestre de verano de 1962 en la facultad teológica de Gottingen para «oyentes de todas las facultades». Bajo el título Ley y profetas, *que es la designación neotestamentaria del antiguo testamento, no sólo quisiera exponer algo de la agitada historia de la investigación veterotestamentaria, sino sobre todo interpretar correctamente su mensaje. Porque el antiguo testamento sigue siendo, a pesar del renovado interés que a partir de 1945 ha suscitado en la teología evangélica alemana, un libro extraño. Es verdad que desde esa fecha ya nadie llega a pedir públicamente la «supresión del antiguo testamento»* —vestigia terrent— *pero no parece que la teología evangélica haya tomado muy en serio la improcedencia de esa supresión. Los volúmenes de predicación veterotestamentaria aparecidos últimamente no deben confundirnos sobre el hecho de que en los púlpitos sigue la tendencia a evitar el antiguo testamento como tema de predicación. Los grupos representativos de la exégesis neotestamentaria apenas saben ya, en el fondo, qué hacer con el mensaje del*

1

EL PROBLEMA

Hacia el final del sermón de la montaña, Jesús resume el mandamiento que tiene que dar a los suyos en la conocida norma: «Debéis hacer con los demás todo cuanto queréis que hagan ellos con vosotros». Pero a esta norma se añade en Mt 7, 12 la observación: «Porque a eso se reducen la ley y los profetas». Algo muy similar puede leerse en Mt 22, 40, donde Jesús, al preguntarle un doctor de la ley sobre el mandamiento más importante, recuerda los dos mandamientos del amor —amar a Dios y amar al prójimo— y añade como complemento de la respuesta: «Estos dos mandamientos son el fundamento de la ley y los profetas».

Pronto se advierte que la combinación «la ley y los profetas» es una fórmula usual. Evidentemente expresa la totalidad de la revelación veterotestamentaria. Puede presentarse en contextos muy diferentes. Mientras en los mencionados textos de Mt aparece en referencia a los mandamientos del antiguo testamento, es decir, ley y profetas como expresión de la voluntad divina, en los Hechos de los apóstoles (24, 14) alude más bien al contenido de fe,

magno discurso de despedida y entre amplias exhortaciones y conminaciones, la ley de Dios. Con el relato de la muerte de Moisés en las fronteras del país de Canaán concluye el Deuteronomio y con él la serie de los cinco libros, el «Pentateuco». Todo esto es «Moisés», «la ley».

Si esta primera parte, «Moisés» o «la ley», puede identificarse sin dificultad en la Biblia actual, no sucede lo mismo con la parte designada con el término «profetas». Podría pensarse que coincide con lo que actualmente llamamos «escritos proféticos», que se encuentran en la parte tercera del antiguo testamento. Pero «profetas» no equivale a «escritos proféticos». Hay que decir, más bien, que los escritos proféticos, que en el canon hebreo siguen inmediatamente a la «ley» o los cinco libros de Moisés, se distribuyen en dos mitades: profetas «anteriores» y profetas «posteriores» (¿o hay que traducir «antiguos» y «tardíos»?). Esta denominación explícita de las dos mitades sólo puede documentarse históricamente a partir del siglo VIII d. C. En los «profetas anteriores» se incluye la lista, un tanto recortada, de libros que actualmente siguen con el título «escritos narrativos», a los libros de Moisés, a saber: el libro de Josué, que continúa el relato del quinto libro de Moisés y cuenta la ocupación del país de Canaán; el libro de los Jueces, que trata del período previo a la monarquía, dominado por las figuras carismáticas de los llamados «jueces»; los dos libros de Samuel, que con este personaje introducen en el período inicial de la monarquía bajo Saúl y luego David, y finalmente los dos libros de los Reyes, que desde Salomón describen primero la historia de Israel unificado bajo la monarquía y, después de la escisión del reino que se relata en 1 Re 12, narran por separado la historia de ambas monarquías de Israel y Judá hasta su extinción. En relación con el ordenamiento actual, faltan en estos «profetas anteriores» el breve relato de Rut, el llamado fondo cronístico, que consta de los dos libros de las Crónicas y los libros de Esdras y Nehemías, así como el librito de Ester.

Con estos «profetas anteriores» enlazan los «posteriores», que incluyen los escritos proféticos, también claramente distinguibles en la ordenación actual, de los tres grandes profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel y la serie de los denominados profetas menores. Faltan en esta agrupación el libro de Daniel y el libro de las Lamentaciones de Jeremías.

Se preguntará cómo se clasifica el resto de los escritos veterotestamentarios, es decir, los libros poéticos de Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, que figuran actualmente a continuación de los escritos históricos y proféticos, y los antes mencionados como ausentes entre los profetas anteriores y posteriores. Esos escritos se reúnen en el canon hebreo en una amplia parte tercera, bajo el título incoloro de «Escritos». Cuando el Resucitado, según Lc 24, 44, recuerda a sus discípulos que tenía que cumplirse todo «lo que sobre mí está escrito en la ley de Moisés y en los profetas y salmos», nos encontramos con la única mención en el nuevo testamento de esta parte tercera, que quedó sin un título suficientemente expresivo. Esa parte tiene que quedar excluida del tema específico que nos hemos propuesto en nuestro curso.

2. El problema que aquí se plantea es cómo se llegó a esa clasificación singular, que no se funda en un principio claro, de ley y profetas (y escritos). Nos consta que ya el judaísmo alejandrino experimentó la necesidad de una ordenación más adecuada. Con su versión del antiguo testamento, de los Setenta, y la Vulgata latina que siguió sus huellas, la distribución, más racional, en libros históricos, poéticos y proféticos se ha impuesto hasta nuestros días. La explicación de la sorprendente ordenación del canon hebreo hay que buscarla en sus vicisitudes históricas. Las tres partes de la Biblia hebrea no se han formado a base de una sistematización racional, sino a modo de estratificaciones sucesivas alrededor de un centro, en un lento proceso histórico y sin duda a través de numerosas fases. Los

cinco libros de Moisés constituyen el núcleo histórico de toda la colección. Que hubo un tiempo en el que sólo los libros mosaicos gozaron de la autoridad de sagrada escritura, se puede demostrar por el cotejo con el código samaritano. La comunidad samaritana, que probablemente se separó de la de Jerusalén alrededor del año 300 [1] y de la que todavía hoy quedan pequeños reductos en Palestina, sólo reconoce como sagrada escritura los libros de Moisés. No admite escritos proféticos ni los escritos de la parte tercera del canon. Los samaritanos, al fijar su canon, no tuvieron por qué efectuar ningún cambio revolucionario para diferenciarse de la comunidad jerosolimitana. Se consideraban la auténtica comunidad fundada en la antigua tradición con su centro en Siquem. En la época en que se consumó el cisma, el *corpus* de los libros mosaicos era evidentemente la auténtica sagrada Escritura. La fórmula del canon binario, que prevalece en el nuevo testamento, demuestra que en época posterior tuvo lugar un nuevo proceso de crecimiento. A los libros de Moisés se agregaron los escritos proféticos que, dicho *grosso modo,* se distribuyeron en libros narrativos y libros predicativos (como en el Pentateuco hay, junto a narración, proclamación de la palabra y de la ley). Sólo tímidamente se perfila en el nuevo testamento el tercer estrato, cuando Lc 24, 44 menciona, además de la ley y los profetas, los salmos. En Filón puede leerse con alguna antelación cronológica, en una disertación sobre los terapeutas, que éstos se llevaban consigo a la soledad y al desierto «leyes, discursos y salmos de profetas y otros escritos que acrecientan y perfeccionan el saber y la piedad» [2]. Aquí está presente el judaísmo alejandrino, que en la ampliación del canon evolucionó con mayor celeridad y más elevación de miras que el judaísmo palestinense, como también está presente en el nieto de Sirac, que escribe a finales del siglo II a. C. y en el prólogo de su versión

1. M. Noth, *Geschichte Israels,* ²1954, 312-321.
2. Filón, *De vita contemplativa,* § 25.

griega del libro del Eclesiástico, de su abuelo, recuerda la dedicación de éste al estudio de «la ley y de los profetas y de los otros libros patrios». La serie de la parte tercera del canon quedó fijada en un sínodo de Yamnia, a principios del siglo II d. C., del que poseemos poca información [3]. En ese sínodo el judaísmo palestinense restringió su canon, frente al canon alejandrino, a la denominada Biblia hebrea. Los llamados apócrifos fueron excluidos. El judaísmo rabínico denomina en adelante el canon tripartito «ley, profetas y otros escritos» o, como reza la abreviatura de los términos hebreos *torā, nebi'im, ketubim,* el *tenāk*.

Aquí no vamos a seguir la ulterior historia de la fijación del canon y las controversias que se suscitaron en torno a algunos libros. El que limitemos nuestro tema a la fórmula bipartita «la ley y los profetas» queda justificado por el hecho ya indicado de que sólo en esas dos partes se da una denominación específica. La fijación posterior del canon no va más allá de la mera intitulación neutra de la parte tercera como «escritos». Esto nos permite concentrarnos en la pregunta: ¿Qué significa esa designación de las dos partes específicas del antiguo testamento como «ley» y «profetas»?

3. Con esto llegamos al punto tercero, a partir del cual puede aclarársenos lo que va a constituir el tema de este curso. Preguntamos: ¿contiene la designación del antiguo testamento como «ley y profetas» una problemática de fondo en cuyo análisis valga la pena emplear el trabajo de un semestre? Después de los preliminares más o menos extrínsecos, ahora se trata de indagar el contenido subyacente en la frase hecha «ley y profetas».

Ya las breves indicaciones anteriores han podido sugerir que esa designación pretende ser una fórmula sintética.

3. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament,* ²1956, 703 s.

En ella se nombra la «ley». Esta se expone en las más variadas formas a lo largo de los cinco libros de Moisés. Encontramos en ellos una narración rica y amplia de los orígenes del mundo y de Israel. Se intercalan cánticos: la canción jactanciosa de Lamec (Gén 4, 23 s), el canto del mar Rojo de María (Ex 15, 21) y de Moisés (Ex 15, 1-18), el cántico de Moisés (Dt 32). Se incluyen oráculos tribales en la bendición de Jacob (Gén 49) y de Moisés (Dt 33). Todo este vario material queda englobado bajo el título «ley». Este título queda justificado por cuanto desde el libro del Exodo hasta el final del Deuteronomio se encuentran reunidas una serie de ordenaciones divinas dadas al pueblo de Israel a través de Moisés y que le indican cómo debe regular su vida social y religiosa. Pero a la vez es claro que el término «ley» expresa una determinada interpretación, una especial perspectiva desde la que todo ha de entenderse. Todo el material que se recoge en los cinco libros de Moisés, el Pentateuco, debe ser considerado como sagrada Escritura porque es «ley».

Aquí conviene hacer una advertencia para evitar malentendidos. La palabra «ley» tiene una larga historia. Evoca determinadas asociaciones. El jurista pensará en el poder estatal que dicta o promulga leyes. El estudioso del nuevo testamento, mentalizado con la teología paulina y con la interpretación de los reformadores, entenderá sin más la ley como antítesis de la promesa divina o, en lenguaje de la reforma, del evangelio: ley es el imperio, el castigo, la aniquilación; evangelio es gracia, salvación, don. Frente al primer prejuicio, hay que decir que aquí no hay lugar a la conexión entre ley y estado. La ley de los libros mosaicos nada tiene que ver con un poder estatal de Israel [4]. Frente a la segunda interpretación valga la advertencia de Martin Buber [5], que ve en ella el resultado de la

4. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* 1957, 9-141.
5. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen,* 1950, 55 s.

problemática traducción griega por *nomos,* que no expresa el verdadero sentido de lo nombrado con el término hebreo. Convendrá, pues, prevenirse también contra esta segunda asociación; a lo largo de las lecciones del presente curso se podrá ir viendo hasta qué punto está parcialmente justificada.

Baste aquí con una lacónica y provisional constatación. A la palabra ley corresponde la palabra hebrea *torá.* Este término hebreo designa propiamente una indicación, instrucción o consigna a nivel sacerdotal-cultual, por ejemplo el orden ritual para el holocausto o la oblación (Lev 1 s). Puede designar también la enseñanza sacerdotal que se imparte ante la pregunta de un laico (Ag 2, 11-13). El sacerdote da al laico la «indicación» sobre si la ofrenda sacrificial o el contacto con un muerto santifica o hace impuro al hombre. Pero con el tiempo la palabra *torá* se va ampliando en su significado usual. Todo el largo discurso de Moisés en el Deuteronomio, en el que en vísperas de la entrada en la tierra prometida predica al pueblo las disposiciones divinas, puede calificarse como *torá:* una instrucción para el correcto comportamiento en el país de la gran promesa. Más tarde se extendió a toda proclamación de los mandatos divinos, hasta que la totalidad del Pentateuco queda englobada bajo la designación de *torá.* Sin duda el núcleo del Pentateuco lo constituye la proclamación de la voluntad divina, que quiere hacerse obedecer plenamente del pueblo israelita. Queda aquí en suspenso la cuestión de si tal proclamación viene a ser una gracia o una amenaza. Con la traducción griega por *nomos,* la palabra hebrea no sólo emigra a un área lingüística diferente, sino que recibe una nueva carga semántica. El *nomos* griego es el término que expresa las leyes del estado, significado que, como dijimos, debe excluirse totalmente del hebreo *torá*[6].

6. G. Kittel, art. *nomos,* en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 1942.

A la parte del canon designada con la palabra «ley» se contrapone otra, que se nombra con el título «profetas». También en este caso hay que reconocer desde el principio que se trata de simplificar en una palabra clave toda una compleja realidad. También aquí el comienzo es una sencilla narración: conquista del país de Canaán y período preestatal de los jueces. No se habla de profetas, y puede preguntarse con cierta extrañeza cómo se ha podido catalogar este relato bajo la guía «profetas». Sólo con Samuel, que al final será el introductor de la monarquía, aparece expresamente la palabra profeta *(nabi)*. En la historia de David, y más claramente aún en la del período posterior de la monarquía, las figuras de los profetas se hacen más frecuentes. En los «profetas posteriores», los auténticos libros proféticos, esas figuras constituyen los personajes centrales.

También en esta segunda parte del canon impera una interpretación unificante, guiada por una determinada concepción teológica. Estos escritos no se limitan a declarar que en las leyes divinas *(torá)* transmitidas a través de Moisés quedó expresada una voluntad divina normativa que hay que escuchar en esa literatura sacra, sino que se afirma que la figura del profeta es también un lugar de proclamación de la palabra de Dios vinculante (el verdadero órgano del profeta es la «palabra de Dios»). Recuérdese que la agregación de los «profetas» a la «ley» no debe entenderse desde un principio sistemático, sino que tiene una explicación histórica. En Israel ocurrió que tras la codificación de los mandatos emanados del legislador divino (cualquiera que hubiese sido el proceso histórico de la fijación de esa voluntad preceptiva), irrumpió el fenómeno de la profecía con tanta fuerza, que no se pudo desatender su palabra; la palabra profética fue recopilada y por su propio peso específico se adjuntó a la palabra de la *torá*, como una segunda magnitud vinculante.

«Ley y profetas» es algo más que un mero e intrascendente ensamblaje de dos conceptos bajo los que se ordenó

el múltiple y variado material de la tradición. En estos dos conceptos, que con dificultad expresan el contenido del material tradicional, y a los que después de la formación del canon no cabe agregar un tercer concepto de valor similar, subyace una determinada idea teológica —o digamos más cautelosamente, una determinada interpretación teológica— que debe ser explicitada y analizada.

Pero ante todo hay que preguntar: ¿cómo se relacionan entre sí estos dos modos de manifestación de la voluntad divina? En principio cabe imaginar diversas posibilidades de relación. Pueden concebirse los dos conceptos sin tensión alguna, como expresión de una misma e idéntica voluntad de Dios, que simplemente se enfoca desde dos ángulos distintos. En todo caso, dentro de esta perspectiva cabe preguntar si en el fondo no habría que entender las dos dimensiones recíprocamente: la una desde la otra. También puede pensarse que una dimensión quedaba subordinada a la otra, con la consiguiente diferenciación de rango entre ambas.

Si examinamos desde esta problemática los documentos neotestamentarios de la expresión binaria «ley y profetas», tenemos que reconocer que no cabe hablar de una tensión entre ambos conceptos. La fórmula aparece perfectamente armónica. Ambos conceptos en su conjunción dicen lo mismo, apuntan a una única voluntad de Dios revelada en el antiguo testamento.

A la pregunta cómo hay que entender más concretamente ese contenido único, los pasajes de Mateo dan una respuesta muy clara. Cuando Jesús dice en Mt 5, 17 que no ha venido a abrogar la ley y los profetas, sino a llevarlos hasta su perfecto cumplimiento, y en el v. 18 añade que antes desaparecerán el cielo y la tierra que falle una tilde o un ápice de la ley, esta frase implica sin lugar a dudas que ley y profetas se resumen en el concepto «ley». En la misma dirección apuntan los pasajes 7, 12; 22, 40; Lc 16, 29. 31. Hay que recordar que en el nuevo testamento, junto a la fórmula bipartita del antiguo testamento «ley y profetas», se encuentran también a veces el simple término

«ley», v.gr. Jn 10, 34; 12, 34; 15, 25. Esta fórmula reducida se comprende perfectamente si se tiene presente que en la primera fase de la formación del canon, de la que veíamos quedaba como testimonio el canon samaritano, sólo se consideró como sagrada escritura la *torá.* A partir de ahí y a la sombra de la *torá* pudieron sin dificultad agregarse los profetas.

En esta dirección ha evolucionado el judaísmo, con el resultado de que la palabra profética ha ido perdiendo rango y estimación. Hech 13, 15 (Lc 4, 17) habla de una lectura de la ley y los profetas durante el oficio religioso sabático. El análisis de la lección en la sinagoga muestra con toda claridad hasta qué punto queda postergada la lectura profética, la llamada *haphtara* (es decir, lo que da fin a la lección escrituraria), frente a la lectura de la *torá* que siempre prevalece. Mientras los rollos de la *torá* incluso externamente se rodean de toda clase he honores y medidas de protección, las prescripciones para la lección del *haphtara* son mucho menos severas. Está permitido para la lectura del *haphtara* utilizar un rollo aislado de un libro profético, lo que no es lícito para la *torá.* Se puede incluso leer de rollos de *haphtara* que sólo contienen perícopas proféticas. Desde la introducción de la imprenta es lícito utilizar ejemplares impresos para la lección, lo que sería impensable con la *torá.* Mientras para la lectura de la *torá* se invita a varios hombres, para la lectura del *haphtara* se invita a un solo individuo, quien además, para que la lección profética no sea sobrevalorada, tiene que leer a continuación un pasaje de la *torá.* A los menores de edad, que están excluidos de la lectura de la *torá,* se les permite leer los profetas [7]. Todo esto demuestra que los profetas quedaron en categoría inferior, a la sombra de la *torá.*

Pero junto a esta tendencia puede observarse en el nuevo testamento otra de muy diferente signo. Si «la ley y

7 I Elbogen, *Der judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* [4]1962, 174-184

los profetas», según Mt 11, 13, profetizan hasta Juan, y según Jn 1, 45 Moisés en la ley y los profetas predicen al futuro Cristo (cf. también Lc 24, 27; Hech 26, 22), y si la ley y los profetas según Rom 3, 21 dan testimonio del plan salvífico de Dios en Cristo, el complejo «ley y profetas» parece entenderse en estos pasajes desde los profetas. Sin embargo, tampoco aquí aparece la menor tensión entre ley y profetas.

Esta armónica combinación, sin tensiones, entre «ley y profetas», se ha mantenido en la iglesia cristiana, con uno u otro acento —sea que desde la «ley» se acentúe la misión de los profetas como celadores de la ley o, a la inversa, desde los profetas se ilumine lo que en la ley, a partir de Adán y Abel, se encierra de promesa para el futuro. Valga como conclusión una cita del prólogo de Lutero al antiguo testamento:

> ¿Qué son los demás libros proféticos e históricos? Respuesta No otra cosa que lo que es el mismo Moisés Porque todos los profetas sin excepción ejercen el oficio de Moisés y evitan hacer el papel de falsos profetas, por eso no inducen al pueblo a prácticas religiosas, sino que se limitan a cumplir el oficio de Moisés, inculcan al pueblo el conocimiento de la ley y se aplican a mantener en las gentes la conciencia de la propia incapacidad para obrar el bien y las orientan hacia Cristo, como hace Moisés Por eso los profetas no son más que servidores y testigos de Moisés y de su misión, para a través de la ley conducir a todos a Cristo [8].

Así el tema para las próximas lecciones queda planteado en estos términos: ¿Qué decir, en nuestra actual visión del antiguo testamento, de la dualidad «ley y profetas»? Y en esa pregunta va implícita esta otra: ¿Qué mensaje nos transmite, a través de «la ley y los profetas», el antiguo testamento?

8 F Held, *Dr Martin Luthers Vorreden zur Heiligen Schrift,* 1934,

2

DE LUTERO A WELLHAUSEN

En la cita de Lutero —tomada de su prólogo al antiguo testamento— con que terminé la última lección, se coloca a los profetas al lado de Moisés y de ellos se afirma que no son sino «auxiliares y testigos de Moisés y de su ministerio». No se advierte tensión u oposición alguna entre Moisés y los profetas.

Si preguntamos a Lutero qué es el antiguo testamento, que así habla por boca de Moisés y de los profetas, nos contesta líneas más arriba en el mismo prólogo que el antiguo testamento es un libro de la ley que está en contraposición con el nuevo testamento, que es el libro de la gracia:

> De igual modo que en el nuevo testamento, junto a la doctrina de la gracia, se dan otras muchas doctrinas que son ley y preceptos para gobernar al hombre carnal..., también en el antiguo testamento hay, además de leyes, promesas y manifestaciones de gracia, a través de los cuales los patriarcas y profetas compartieron, bajo la ley, la fe en Cristo, lo mismo que nosotros [1].

1. F. Held, *Dr. Martin Luthers Vorreden zur Heiligen Schrift*, 1934, 2.

Esto pone de manifiesto que la visión luterana del antiguo testamento está determinada por la convicción de que toda la Biblia gira en torno a la promesa, la *promissio Dei;* el antiguo testamento, a través de Moisés, está orientado a esa promesa que en él sólo se adivina, pero que en el nuevo testamento se anuncia en plenitud. Los profetas son los animadores de la promesa.

El período subsiguiente de la ortodoxia ha centrado su atención, no ya en la promesa, sino en la recta doctrina. Así, Melanchthon nos dice acerca de los profetas:

> Los profetas son llamados en el antiguo testamento doctores *(doctores),* y están investidos por Dios mismo para vigilar la pureza de la doctrina *(ad repurgandam doctrinam)* y sobre todo para mantener la promesa del Mesías *(promissionem de Messia),* así como para aconsejar en toda suerte de asuntos políticos, y están respaldados por el testimonio de los milagros, para que conste con certeza que su doctrina *(doctrinam eorum)* es divina y que no yerran en ella, porque Dios mismo la confirma como testigo [2].

Es curioso advertir cómo se mantiene esta perspectiva, con pequeñas variantes, a través del período del racionalismo. Citemos como ejemplo a Spinoza (1632-1677). En su *Tractatus theologico-politicus* encontramos reflexiones muy agudas y de gran alcance sobre el antiguo testamento. Dice acerca de su *Tractatus:*

> He formado la intención de hacer un examen nuevo de la Escritura y de cumplirlo con espíritu libre, teniendo cuidado de no afirmar ni reconocer como doctrina santa nada que la misma Escritura no enseñe claramente [3].

Así, la «doctrina» de la Biblia ya no resulta ser la doctrina en el sentido de la ortodoxia eclesiástica, sino la

2 *Corpus Reformatorum* XXI, 1099
3 B Spinoza, *Tratado teológico político,* Salamanca 1976, 43

verdad universal, asequible a la razón:

> No he descubierto en los milagros de que habla la Escritura nada que no esté de acuerdo con la razón o que la repugne; de otro lado, he visto que los profetas no han dicho sino cosas sencillas de que cualquiera puede darse cuenta fácilmente [4].

Es interesante notar que Spinoza dedica los tres primeros capítulos a investigar la naturaleza de la gracia, en un cuarto capítulo trata de la ley divina en general y en el quinto estudia las prácticas religiosas en especial, antes de comenzar a hablar de los restantes problemas del antiguo testamento (cap. 6-20). El problema principal es también aquí el tema de la ley y los profetas. Y los dos elementos —ley y profetas— aparecen una vez más en esta visión racionalista sin tensión dialéctica alguna. La verdadera ley de Dios, que proporciona al hombre la auténtica felicidad y le enseña la conducta ética, es un patrimonio del espíritu humano, innato e inmanente a él. Frente a ella, los usos concretos sólo tienen validez en el plano del bienestar temporal del estado. Los profetas no están dotados de una especie de plenitud de espíritu, sino simplemente de una gran viveza de imaginación. Ven visiones, escuchan palabras de Dios. Ambos fenómenos, ver y oír, son producto de la «imaginación» y no del conocimiento puro. Si preguntamos, dejando aparte la verdad de su mensaje, por la certeza del profeta, Spinoza declara expresamente: «La certeza profética no es matemática, sino sólo moral» [5]. Spinoza había definido su filosofía, cuya exposición principal apareció póstumamente, como *Ethica more geometrico demonstrata.* El conocimiento puro goza de la evidencia de lo matemático. Hay tres causas que explican la certeza profética: 1) su imaginación les representaba el objeto de la revelación con la misma viveza con que los hombres nor-

4 *Ibid.*, 44
5 *Ibid*, 70.

males aprehendemos las cosas reales en estado de vigilia; 2) los signos acreditaban la verdad de sus afirmaciones (cf. Melanchthon); y 3) su certeza se fundaba en que su mente estaba orientada sólo a lo recto y lo justo, a la certeza moral («sólo» moral). A continuación Spinoza nos ofrece una serie de observaciones en torno a la revelación profética, de sorprendente actualidad. Los profetas, por su especial idiosincrasia, eran muy impresionables, y su mensaje reflejaba el mundo que vivían:

> Si el profeta era un hombre rústico, veía vacas, ganados, etc , si guerrero, generales, ejércitos, batallas, si cortesano, tronos y otros objetos análogos [6].

Pero además, el temperamento del profeta coloreaba inevitablemente su mensaje:

> Si el profeta era de carácter alegre, no se le revelaba otra cosa que victorias, paz y cuanto lleva a los hombres a la alegría, por ser las cosas que más frecuentemente imaginan los temperamentos de esta índole Si el profeta era de carácter triste, predecía guerras, suplicios y toda clase de desgracias [7].

Algo similar hay que decir del estilo profético:

> Si el profeta era un hombre de buen gusto estético, captaba los pensamientos de Dios bajo formas expresivas elegantes, si era de mente oscura, los traducía a un lenguaje oscuro [8].

Desde esta perspectiva se explican perfectamente las diferencias y las contradicciones entre los distintos profetas. «Cada profeta estaba predispuesto, según su temperamento, a uno u otro tipo de revelación» [9].

6 *Ibid*
7 *Ibid*, 71
8 *Ibid*
9 *Ibid*, 72

No podemos continuar con esta caracterología spinoziana de los profetas, sino que tenemos que retraernos a nuestro tema: la ley y los profetas. El racionalismo busca las verdades eternas, universales, que en el fondo son intemporales y ahistóricas y pertenecen a un plano de realidad suprahumano. El racionalismo ve también, naturalmente, en los profetas el aspecto temporal, con sus condicionamientos. Pero lo que valora y le interesa es lo eterno. Al abordar nosotros el tema de la comprensión del pensamiento profético, nos encontramos con diferentes enfoques del problema. Junto a los autores —escasos— que ven en los profetas personajes demagógicos, guiados por intereses mundanos, y consideran su actuación como desastrosa y contraproducente, porque con frecuencia criticaron a los reyes [10] o porque la fe —provocada por ellos— en sus profecías no produjo más que indecibles desgracias físicas y morales, ya que esa fe era una mezcla de superstición y profecía auténtica [11], otros autores —los más— elogian a los profetas por los valores morales de su predicación, y ven en ellos, como escribe Gramberg, «modelo para los predicadores protestantes» [12].

Recordemos también la visión de los profetas que nos ofrece Johann Gottfried Eichhorn [13]. Nacido en 1752 en el

10 L Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche,* 1869, 764 (opinión del deísta Th Morgan, *Moral, philos.* I, 267s, 299 s, II, 173 s)

11 Scherer, *Ausfuhrliche Erklarung der sammtlichen messianischen Weissagungen des Alten Testamentes,* 1801, citado por L Diestel, *o. c* , 765

12 C P W Gramberg, *Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments* II, 1830, 250 «Hay que reconocer, en cambio, su mérito en la formación religiosa, sobre todo en el aspecto moral, y en la predicación y aplicación de la religión los profetas más ilustres son modelos eximios para los predicadores protestantes, como por su parte los sacerdotes judíos, al recomendar y practicar los *opera operata* de un culto muerto, fueron ejemplo para los sacerdotes del imperio romano»

13 *Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche* V, ³1898 (A Hauck), 234-237 (Bertheau)

principado de Hohenlohe-Oehringen, cursó estudios de enseñanza media en Heilbronn, estudios universitarios en Gotinga, al poco tiempo fue nombrado director del instituto de enseñanza media en Gotha, en 1775 en Jena, en pascua del mismo año fue promovido catedrático de lenguas orientales en Jena, entre 1788-1827 vivió y enseñó como catedrático de filosofía en Gotinga, donde puede visitarse su sepulcro en el Albanikirchhof Eichhorn es un erudito extraordinariamente polifacético y se distingue más por la amplitud de sus saberes que por su profundidad (Solía dedicar 24 horas semanales a la docencia lenguas orientales, antiguo y nuevo testamento, historia antigua y moderna, historia de la literatura) Entre 1816-1819 escribió los tres volúmenes sobre *Los profetas hebreos,* en el poema introductorio evoca líricamente a los profetas como «íntimos de la divinidad arpas en las manos prodigiosas de Dios, intérpretes de su pensamiento, descifradores de los signos de los tiempos y espíritu de las leyes»[14] En el lenguaje ya más sobrio de su famosa introducción al antiguo testamento, describe a los profetas como «sabios del pasado», que «estaban muy por encima, en inteligencia y conocimiento de los hombres, del primitivismo de sus contemporáneos, hombres buenos y piadosos, de alta espiritualidad, que con mirada de águila captaban el panorama de su tiempo para predecir el futuro, dignos instrumentos en manos de la providencia para iluminar el mundo y dotar poco a poco a la religión materialista de Moisés de una orientación espiritual»[15] En la comprensión profética de Eichhorn se mezclan ingredientes muy dispares Se advierte el elemento de la Ilustración el autor emplea expresamente el término «ilustrar» para designar el ministerio pro-

14 H J Kraus *Geschichte der historisch kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart* 1956 131s L Diestel *o c* 763

15 *Einleitung ins Alte Testament* IV 1824 17 (segun L Diestel *o c* 763)

fético. A él se añade un componente romántico que le llega a través de Herder (1744-1803, desde 1776 en Weimar).

Herder no escribió obras de exégesis bíblica *(El más antiguo documento del género humano* no puede considerarse obra de exégesis); pero en su libro *Sobre el espíritu de la poesía hebrea* (1782 s) habla de los profetas. Para Herder, los profetas fueron vates que se expresaron desde su inspiración poética, que no tenía nada de sobrenatural. A los profetas no hay que estudiarlos como exponentes de grupos o tendencias, sino como personalidades individuales. En esta concepción de Herder se trasluce la idea romántica de personalidad, en un intento de respetar el misterio de cada persona individual y desvelarlo a la vez mediante una comprensión empática. «Cada uno de esos mensajeros de Dios habló, a impulsos de la inspiración sacra, desde su propia condición personal, única: como guía del pueblo, como portavoz de la voluntad de Dios sobre tal ciudad y en tal tiempo»[16]. A pesar de que el mismo Herder se mostró indiferente ante el fenómeno histórico, sus ideas significaron un fuerte estímulo para el estudio de los grandes personajes históricos. Pero Herder sigue viendo a los profetas en una línea de total dependencia con respecto a la personalidad de Moisés:

> La restauración de la ley mosaica en épocas de decadencia fue posible gracias al ministerio profético los profetas fueron los sucesores de Moisés, que adaptaron y renovaron su ley en tiempos difíciles, algunos de ellos fueron personalidades de gran experiencia política, excelentes oradores, poetas de gran riqueza doctrinal[17].

El influjo de estas intuiciones de Herder es bien visible en Eichhorn: en ellas no sólo se contempla al profeta como un ilustrado, sino que se intenta (aunque no siempre con

16 L Diestel, *o c*, 762
17 *Ibid*

éxito) comprender la intimidad de cada persona en su unicidad creadora y a la vez se trata de situar a cada profeta en las circunstancias históricas de su tiempo.

Las mismas influencias pueden detectarse en Wilhelm Martin Leberecht de Wette, el gran investigador, de orientación mucho más personal que Eichhorn, de principios del siglo XIX [18]. De Wette procedía de una generación de pastores protestantes de Turingia. Nacido en 1780, desde 1796 cursó estudios en el instituto de segunda enseñanza de Weimar, cuyo «éforo» era Herder, quien, según confesión propia, ejerció sobre él una gran influencia. En 1799 estudiaba en Jena; en 1803 es doctor en filosofía y profesor no titular en la facultad teológica de la misma ciudad; en 1805 es profesor supernumerario; en 1809 es nombrado catedrático en Heidelberg; en 1810 es invitado por Schleiermacher a trasladarse a Berlín. Una carta de condolencia que escribió a la madre de Karl Ludwig Sand, el asesino de Kotzebue, y en la que calificaba a su hijo de «muchacho puro, piadoso», le valió la destitución de su cátedra en Berlín. Después de varios años de desempleo docente, arribó en 1822 a Basilea, donde enseñó en la facultad teológica hasta 1849. Resumamos brevemente la visión personal de de Wette en el problema «Moisés y los profetas», tal como queda reflejada en su *Manual de dogmática cristiana,* aparecido en 1813. En su exposición del «hebraísmo», al que luego siguen el judaísmo y el cristianismo, de Wette distingue dos partes. En primer lugar aparece el ideal universalista como base de la religión hebrea. De Wette explica la noción hebrea de Dios en su pureza ideal: Jehová es el Dios altísimo, omnisciente, todopoderoso, ubicuo, eterno, espiritual, santo, que ha creado el universo y lo gobierna. De Wette habla asimismo del hombre como imagen de Dios por su condición espiritual. En segundo lugar, y en contraste con la primera nota, de Wette destaca el par-

18. R. Smend, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament,* 1958.

ticularismo teocrático del antiguo testamento. Aquí aparece la auténtica concepción veterotestamentaria, según la cual Dios escoge a Israel como pueblo de su propiedad, sella con él una alianza y le da un rey. Todo esto, en la intención de Dios y de Moisés, era sólo un símbolo. El estado israelita debía ser el reino de Dios en la tierra. Pero el pueblo confunde los símbolos con cosas, y así el universalismo sin fronteras de la fe en Dios queda desfigurado en una versión terrena. La ética se trivializa y superficializa en lo político, la justicia se reduce a las buenas obras rutinarias.

Cabe ciertamente la posibilidad, en esta situación, de mantenerse en el plano simbólico y vivir una vida de oración y entrega a Dios (el concepto de oración, recogimiento o devoción es fundamental en el pensamiento de de Wette). Pero con las barreras del particularismo y el institucionalismo, la realidad queda muy lejos del ideal. «La idea noble, pura, flota sobre la realidad imperfecta» [19]. Ese ideal noble sigue teniendo validez para la fe, y con el tiempo volverá a florecer en la fe cristiana. En el antiguo testamento Moisés y los profetas constituyen una unidad. Moisés es el fundador del hebraísmo, en que la idea se ofrece al pueblo encarnada en el símbolo. Los profetas luchan por una evolución espiritual del mosaísmo y tratan de liberar la idea de sus limitaciones simbólicas, no como enemigos de la teocracia, sino como sus verdaderos intérpretes, como «celadores del estatuto sacro-teocrático» [20]. En esta perspectiva enjuicia de Wette a los profetas y no disimula su predilección por ellos, considerando el profetismo de Israel como el fenómeno más maravilloso de toda la antigüedad en el plano de la vida moral. Ellos son la «fuente originaria del desarrollo ideal de la religión mosaica» y exponentes de «lo libre, lo progresivo, lo creador» [21]. Pero el planteamiento general permanece in-

19. *Ibid.*, 85.
20. *Ibid.*, 93.
21. *Ibid.*, 95.

mutable: la idea es una entidad ahistórica que a partir de Moisés sirve de orientación al pueblo. Moisés y los profetas son, en las distintas circunstancias históricas y frente a enemigos de toda especie, servidores de una misma idea, simbolizada en la teocracia defendida por uno y otros. Se advierte en de Wette un avance sobre el racionalismo superficial, con su realce del concepto de teocracia —que, por lo demás, no es el primero en utilizar [22]— y una mayor valoración de la actitud propiamente religiosa que en el racionalismo, que se limita a subrayar la virtud y la moral de los profetas.

La ruptura decisiva y el nuevo enfoque, con perspectiva histórica, de la relación entre ley y profetas, está vinculada a los nombres de Vatke y Wellhausen. La *Teología bíblica,* del hegeliano W. Vatke, publicada en 1835, expresó la nueva visión del tema a través del trasplante, siempre problemático, de un lenguaje filosófico extraño. El exordio del nuevo enfoque lo inició propiamente J. Wellhausen en su *Historia de Israel,* de 1878, que desde su segunda edición en 1883 apareció bajo el título *Prolegómenos a la historia de Israel.*

Pero antes de hablar de estos dos autores, tenemos que recordar el nombre de un personaje a quien Wellhausen dedicó la *Historia de Israel* de 1878 con la efusiva leyenda «A mi inolvidable profesor... en homenaje de gratitud y admiración»: Heinrich Ewald. Con su obra *Los profetas del antiguo testamento,* de 1840-1841, se sitúa en una fase previa a la revolución wellhauseniana, pero en algunos puntos aporta ideas originales. En 1901 Wellhausen dijo del libro de Ewald sobre los profetas que «es un espléndido trabajo de exégesis; Ewald congeniaba en cierto modo con el alma de los profetas y profundizó en su estudio como ninguno de sus predecesores» [23].

22. *Ibid.*, 79-81, n. 503.

23. *Festschrift zur Feier des hundertfünfzigjährigen Bestehens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Beiträge zur Gelehrtengeschichte Göttingens,* 1901, 73.

Unos datos sobre la personalidad de Ewald. Nace en 1803 en Gotinga, hijo de un modesto fabricante de paños, oriundo de la región de Braunschweig, que vivía en Lange Geismarstrasse 56; en 1820 inicia el estudio de filología clásica y lenguas orientales; a los 19 años es doctor en filosofía; al año siguiente ejerce como profesor en el instituto de enseñanza media de Wolfenbüttel y como repetidor en Gotinga; en 1827 es profesor supernumerario y en 1831 catedrático en Gotinga; en 1837 es uno de los profesores de Gotinga que protestaron la supresión por el rey de Hannover de la constitución del estado de 1833, y fue destituido de la cátedra; en 1838 fue invitado a Tubinga, donde permaneció hasta 1848. Este año fue reintegrado a su cátedra de Gotinga, donde formó parte del claustro de la facultad de filosofía hasta 1867, en que fue expulsado de la facultad por negarse a prestar juramento de fidelidad al rey de Prusia, después de la conquista de Hannover por lo prusianos. En 1868, por imputación de la redacción de un escrito subversivo, se le prohibió la enseñanza oficial. Más tarde, ya miembro del parlamento, se le abrió proceso, en tres ocasiones distintas, por supuesto delito de lesa majestad. Personalmente más bien inofensivo, en el terreno científico y político fue un luchador; concretamente fue un trabajador de extraordinaria fecundidad y vigor científico hasta sus últimos años, en que, a consecuencia de sus luchas y polémicas, se fue quedando solo. En un retrato suyo, de que era propietario Wellhausen, puede leerse, escrita de puño y letra del propio Wellhausen, la sentencia de Gén 16, 12 sobre Ismael: «él contra todos y todos contra él». En el juicio crítico de Wellhausen a que hemos hecho referencia, y que representa una pieza maestra de recuerdo agradecido y crítica mesurada del discípulo a su maestro, Wellhausen concluye su relato del *curriculum* de Ewald con la frase: «en conflicto con el mundo y en paz con Dios, murió el 4 de mayo de 1875»[24].

24. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* V, 682-687.

También Ewald trató el tema profético. Lo peculiar de su tratamiento consiste en que lo hace acompañar de su propia traducción de los textos, que comenta con breves anotaciones. Este binomio traducción-comentario es una constante del método general de trabajo de Ewald. Este no parte de un concepto general de profeta, para luego descender a los casos particulares, sino que aborda individualmente a cada profeta y se esfuerza en escuchar y comprender su voz personal. Sin embargo, la introducción anticipa algunas reflexiones generales sobre el ser y el oficio del profeta. Ewald ve en el profeta un ser a quien se revelan las verdades divinas que se encuentran depositadas en el hombre «como un germen que por sí mismo moriría, lo mismo que la semilla de las plantas sin el suelo nutricio» [25]. Sin dificultad se adivina un enfoque idealista. Pero su visión del profeta como una personalidad individual llena de secretos hace pensar especialmente en Herder.

> Un profeta no es, en su concepto original, profeta para sí, sino para otros hombres; el profeta ve u oye algo que no le atañe a él —o sólo a él—, pero que le trae desasosegado [26].

Ewald subraya:

> No puede darse un auténtico profeta de Yahvé sin que primero haya contemplado la gloria y santidad de Yahvé; así el profeta cobra una profunda conciencia de lo que es la vida eterna, que en adelante constituirá para él una nueva vida en la que quedará inmerso para siempre [27].

Sólo desde ese contacto con Dios pasa luego el profeta a la formulación de ideas puras, al discurso, a la doctrina.

25. H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes* I, 1840, 2.
26. *Ibid.*, 5.
27. *Ibid.*, 20.

> La gran ventaja de la intuición sobre el mero enunciado de verdades está en que la primera brota directamente de la propia vida y reobra inmediatamente sobre ésta La auténtica intuición lleva en sí el germen de un influjo activo sobre los problemas y necesidades reales, tanto para el profeta en cuyo espíritu prende esa intuición como para los oyentes que la acogen, en ese sentido la intuición es infinitamente superior a la simple doctrina [28].

En estas frases se expresa un rechazo claro tanto del racionalismo como del idealismo filosófico. El profeta es el hombre que ha entrado en contacto con el misterio, que se siente llamado no sólo a conocer, sino a vivir una nueva vida y hacerla vivir a los demás.

Así el profeta se presenta como un personaje a través del cual irrumpe por vez primera una nueva realidad. ¿Qué decir, concretamente, de Moisés y los profetas? Ewald sólo toca este tema en términos generales. Ante todo hace constar que el profetismo veterotestamentario surgió en una determinada época histórica.

> La alianza con Yahvé constituyó, en el momento histórico en que hizo su aparición, una forma y un tipo de religión muy superior a otras religiones más antiguas y elementales, y en general superaba a todas las demás religiones, era ya una transición hacia una religión más espiritual, un remontarse del espíritu nacional hacia las más puras ideas y aspiraciones divinas [29].

Pero esa alianza (aquí podemos incluir a Moisés) «se selló en una edad primitiva, una época que sólo podía asimilar un número relativamente reducido de verdades fundamentales, en que quedaban por proclamar una serie de verdades nuevas para elevar el nivel moral de la vida y, por ello, hacía indispensable la actividad profética» [30]. Ese viejo

28 *Ibid*, 25
29 *Ibid*, 17.
30 *Ibid*, 17 s

sistema de verdades promulgado por Moisés fue la base de la labor profética y sirvió de estímulo a los profetas para elevarse a verdades más trascendentes. «El nombre, el pensamiento y el recuerdo de Yahvé posee para ellos un atractivo irresistible» [31]. Bajo estos estímulos (que tienen su origen en Moisés) el profetismo va perfilando su verdadero rostro. Pero aquí parece advertirse en Ewald una cierta falta de claridad. ¿Hay que entender que con Moisés, cuando sella la alianza en nombre de Yahvé, se revela ya en toda su profundidad el contenido de las realidades divinas, pero todavía no asimilables por el pueblo? ¿son los profetas meros auxiliares de Moisés, en el sentido de que contribuyen a la comprensión plena de verdades ya reveladas? ¿o la idea de Ewald es que el pensamiento de Moisés es fragmentario e imperfecto y los profetas representan un nivel más elevado de conocimiento de la verdad? Ewald, con su lenguaje más expresivo que preciso, no nos da una respuesta clara.

La pregunta la dirigimos ahora a Vatke y Wellhausen, que parecen ofrecer posibilidades para una respuesta clara y desde una perspectiva nueva. Wilhelm Vatke (1806-1882), profesor no titular desde 1830, profesor supernumerario desde 1837, amigo de D. F. Strauss, publicó en 1835, año de la aparición de la *Vida de Jesús* de Strauss, su *Teología bíblica,* construida sobre la base del sistema hegeliano. Dejando aparte el instrumental filosófico, se advierte que esta obra representa un giro hacia la impostación histórica del problema. Mientras de Wette había visto en Moisés un representante del universalismo religioso que, paradójicamente, había adoctrinado al pueblo en el sentido de un particularismo simbólico, que luego fue malentendido por ese mismo pueblo, Vatke rompe totalmente con esa interpretación. Haciendo suyas algunas ideas críticas de de Wette en sus primeros años de docencia,

31. *Ibid.*, 18.

Vatke pone en tela de juicio la supuesta significación relevante de Moisés. Moisés no había elaborado una constitución estatal, sólo habría instaurado la teocracia en un sentido bastante elemental. La forma más perfecta de la religión de Israel se encuentra sólo en los profetas. «La dialéctica objetiva de la historia» alcanzó con los profetas, en la época de las invasiones asirias, «el nivel o punto de vista ético-religioso» [32]. El principio ético se impone precisamente cuando la nación amenaza desintegrarse. Esta circunstancia representa el mayor estímulo para un universalismo ético. Pero luego se vio cómo «los representantes del espíritu teocrático» hicieron todo lo posible —contra los deseos de los profetas— para disuadir «al pueblo de la alianza de pactar con los extranjeros, y así trataron de reforzar aún más las barreras de la conciencia ética» [33]. De ese modo se plasmó en el Pentateuco, sobre todo en la redacción sacerdotal, la imagen entonces vigente de la comunidad teocrática, proyectada al pasado. Hay que decir que en esta interpretación de Vatke se delata el método triádico de Hegel. Tras la tesis y la antítesis viene la síntesis, que concilia particularismo y universalismo. Pero en conjunto Vatke logra esbozar la imagen de una evolución histórica real que, partiendo de Moisés y pasando por los profetas, culmina en la teocracia sacerdotal.

Las ideas de Vatke, con todo su aparato filosófico, no llegaron a ejercer un influjo inmediato. Esto lo logró, en cambio, la brillante teoría de Wellhausen, quien por sus propios caminos llegó a conclusiones análogas, que más tarde, con gran sorpresa, redescubrió en Vatke [34].

32. *Biblische Theologie* I/1, 466, según R. Smend, *Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts.* Evangelische Theologie 22 (1962) 169-179, 174

33. *Ibid.*, 442 (Smend, 175).

34. R. Smend, *De Wette und das Verhaltnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischen System im 19. Jahrhundert.* Evangelische Theologie 22 (1962) 107-119; 114.

Pero sería incorrecto suponer que Vatke alcanzó ya en 1834 plena claridad en sus ideas, y sólo cuatro decenios después Wellhausen, a quien luego injustamente se rendirán honores de gran descubridor, llegó finalmente a formular, quizá en términos más felices, la misma teoría. Es verdad que Vatke en 1835, partiendo de las tempranas observaciones críticas de de Wette, se anticipó con su gran esquema histórico, basado en consideraciones de índole filosófica. Wellhausen, en una nota de su obra de 1878, suprimida en la edición de 1883, puede decir que «el libro de Vatke es la aportación más importante que se ha hecho sobre la historia del antiguo Israel»[35]; y en ambas ediciones, al final de la introducción, Wellhausen habla de Vatke como autor «a quien debo lo más y mejor de mi obra»[36]; pero también llega a decir en otro lugar que «fue un certero instinto el que llevó a la crítica a tomar cierta distancia frente a los problemas históricos enfocados primero en la línea de de Wette y luego reelaborados por George y Vatke»[37]. El trabajo de escrupuloso análisis del Pentateuco y el examen de sus fuentes no había madurado lo suficiente para poder soportar, como fundamento sólido, una determinada hipótesis histórica. El tiempo transcurrido hasta Wellhausen sirvió para llevar a cabo ese análisis minucioso, y poco a poco se fueron perfilando ideas que un día cristalizaron en una gran hipótesis histórica.

En medio de esa labor paciente, no filosófica, de análisis de las fuentes del Pentateuco, labor que ya había comenzado en la primera mitad del siglo XVIII, el estrasburgués Reuss expresó su opinión, en lecciones de clase y en doce tesis formuladas en 1833, de que los profetas desconocieron totalmente la ley de Moisés tal como queda redactada en el Pentateuco. Pero no se decidió a publicar

35 J Wellhausen, *Geschichte Israels,* 1878, 4, n 1

36 *Geschichte Israels,* 10, *Prolegomena,* 10

37 Archiv fur wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments 1 (1869) 466-477

por entonces sus ideas. Sólo aparecieron, póstumas, en 1879, ya publicada la *Historia de Israel* de Wellhausen. Un discípulo de Reuss, Karl Heinrich Graf, analizó en su obra *Los libros históricos del antiguo testamento,* de 1866, las tesis de su maestro, y en 1869 las expuso, con algunas enmiendas, en su artículo *El Pentateuco, presunta escritura fundamental.* Wellhausen —cuya teoría comenzó a designarse más tarde como teoría Graf-Wellhausen— adoptó esta interpretación y la recogió en su espléndida obra, dentro de un contexto histórico más amplio. Wellhausen, a través de un análisis completo de los datos del antiguo testamento sobre historia del culto e historia de la tradición narrativa, y mediante un estudio global de Israel y el judaísmo, llegó a unas formulaciones de las nuevas ideas que la investigación posterior —sin excluir serias reservas y objeciones en algunos puntos— no ha podido ignorar. Toda la labor investigadora de las generaciones siguientes ha estado orientada por las teorías de Wellhausen.

LA TESIS DE WELLHAUSEN: LA LEY ES POSTERIOR A LOS PROFETAS

Julius Wellhausen, del que vamos a hablar en esta lección, nació el año 1844 en Hameln, hijo de un pastor protestante. Estudió en Gotinga con Ewald y en 1870 comenzó a enseñar como profesor no titular en la misma ciudad. Durante el período en que fue catedrático en Greifswald (1872-1882) redactó sus importantes trabajos sobre crítica literaria del antiguo testamento, de que hablamos en la lección anterior. Por deseo propio, expresado en una elocuente carta dirigida al ministro [1], fue relevado en 1882 de su cargo en la facultad de teología y destinado a Halle como profesor supernumerario de lenguas semitas; en 1885

1 A Jepsen, *Wellhausen in Greifswald,* en *Festschrift zur 500 Jahrfeier der Universitat Greifswald* II, 1956, 47-56 «Me hice teólogo porque me interesaba el estudio científico de la Biblia, pero poco a poco fui cayendo en la cuenta de que un profesor de teología tiene también la misión práctica de preparar a los estudiantes para el servicio pastoral en la iglesia evangélica, y yo no cumplía esa misión, más bien, a pesar de mi buena voluntad, contribuía a incapacitar a mis oyentes para la tarea pastoral Desde entonces la enseñanza de la teología es un peso para mi conciencia»

era catedrático en Marburg, y en 1892 se incorporó a la facultad de filosofía de Gotinga, donde se impartía la asignatura del antiguo testamento. Aquí residió hasta 1918. En sus años maduros Wellhausen se dedicó especialmente a lenguas arábigas, y en edad más avanzada prestó particular atención a la problemática del nuevo testamento. En 1894 publicó una *Historia de Israel y del judaísmo.*

El mismo Wellhausen cuenta cómo llegó a su nueva visión en el campo de la crítica literaria del antiguo testamento. En los primeros tiempos de sus estudios se había familiarizado con los protagonistas de los libros históricos, Saúl y David; pero más tarde sintió una inquietud interior, «como si hubiese empezado a edificar por el tejado, en lugar de hacerlo por los cimientos» [2]. Entonces se orientó hacia el Pentateuco, en el que se habla de esos «cimientos» de Israel, y estudió asiduamente el Exodo, el Levítico, los Números.

> Pero mis esperanzas de obtener, a través de ese estudio, alguna claridad sobre los libros históricos y proféticos, se vieron defraudadas Más bien la ley me impedía saborear esos escritos, la ley, lejos de aclararme los escritos históricos y proféticos, se me presentaba como un fantasma que armaba estrépito, pero era invisible, no era real tuve la oscura sensación de encontrarme ante dos mundos distanciados entre sí [3].

Con ocasión de un viaje que hice a Gotinga, tuve conocimiento, a través de Ritschl, de la tesis de Graf, que en el orden cronológico colocaba la ley detrás de los profetas, «y casi sin tener idea de las razones de su hipótesis, me sentí conquistado para su causa» [4].

2 J Wellhausen, *Geschichte Israels,* 1878, 3, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 1883, 3
3 *Geschichte Israels,* 3 s , *Prolegomena,* 3
4 *Geschichte Israels,* 4, *Prolegomena,* 4

Wellhausen desarrolló así su gran teoría bajo el lema «la ley es posterior a los profetas» Las fuentes que en los libros de Moisés, desde el Exodo a los Números, relatan la promulgación de la ley, describen el santuario, la organización del culto, la institución sacerdotal, son documentos del postexilio y sólo en época tardía se convirtieron en vértice de la historia de Israel y en legislación que funda todo el sistema teocrático de la nación En realidad, desde los comienzos de la historia de Israel se da el fenómeno de la libre enseñanza religiosa, oralmente impartida por sacerdotes y profetas, en esa enseñanza los usos y los orígenes se consideran sin más como institución divina, pero no existe una *torá* como sistema sin autor humano, a disposición de todo el mundo [5] Hoy se concibe la *torá* como «una serie de oráculos y doctrinas que poco a poco se fueron configurando como una tradición firme y segura» [6] En este espacio libre intervienen también los grandes profetas «Su importancia estriba en su personalidad individual las grandes figuras son siempre individuales, se apoyan en sí mismas» [7] La inspiración personal es aquí lo que cuenta, la vida individual es el viento de la historia

> Los profetas hablan desde el espíritu, que todo lo gobierna y no es gobernado por nadie No se apoyan en otra autoridad que en la propia intuicion, ni en otro fundamento que en la propia certeza Su credo no esta escrito en ningún libro Es una atrocidad desfigurar ese fenómeno del profetismo tratando de insertarlo en la órbita de la ley [8]

Pero más tarde, durante las postrimerías del período de los reyes, en el episodio que relata 2 Re 22s, sucede que bajo el rey Josías se introduce por vez primera un código legal Ya de Wette había llegado a la conclusión de que se

5 *Geschichte Israels* 408, *Prolegomena,* 417
6 *Geschichte Israels,* 411, *Prolegomena,* 419
7 *Geschichte Israels,* 413 *Prolegomena,* 422
8 *Geschichte Israels,* 414, *Prolegomena,* 423

trata del Deuteronomio [9]. La sabiduría tradicional de sacerdotes y profetas queda ahora depositada en un libro.

> Con la aparición de la ley muere la vieja libertad, no sólo en la esfera del culto, sino también en el ámbito del espíritu religioso Desde ahora habrá una suprema autoridad objetiva, esto significó la muerte del profetismo Se puede llamar a Jeremías el último profeta, los que vinieron después, sólo lo eran de nombre El profeta Ezequiel devoró un libro (Ez 3, 1-3) y lo vomitó [10].

Después del destierro de Babilonia la ley cultual pasa a primer plano, puesto que tiene que organizarse todo un nuevo código litúrgico. Más tarde, con Esdras la ley del escrito sacerdotal con sus prescripciones cultuales se convierte en ley del pueblo. Es verdad que en esa redacción de la ley se incluye alguna aportación del período profético. Pero —así concluye la sección que Wellhausen dedica a la *torá* oral y escrita— «el agua que en el pasado fluía libremente, los epígonos la encerraron en cisternas» [11]. Ya está consumada la metamorfosis de la teocracia: de una idea pasa a ser una institución.

La concepción de Wellhausen implica una impostación totalmente nueva de nuestro tema «ley y profetas». Durante siglos, tanto la tradición judía como la cristiana había visto en Moisés el gran mediador y el legislador de Israel, que en nombre de Dios dio a su pueblo el código sagrado del que vivieron las generaciones sucesivas, profetas incluidos. La aportación de éstos sólo podía significar un refuerzo para la comprensión de la ley. ¿Había que considerar a los profetas, como pretendía el judaísmo, como intérpretes y predicadores de la ley? ¿o más bien, según la tradición cristiana, como mensajeros del futuro, que en úl-

9 R Smend, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament,* 1958, 32-36

10 *Geschichte Israels,* 418, *Prolegomena,* 427 s

11 *Geschichte Israels,* 426, *Prolegomena,* 435

timo término apuntan como meta final a Cristo, meta que incluso, en forma velada, se señala ya en los escritos de Moisés?

Así quedaba desmontada toda la gran prehistoria de la constitución y ordenamiento del pueblo de Dios. Los profetas con su predicación pletórica de vida y de fuerza aparecían a una nueva luz. Ya no eran epígonos ni intérpretes de una ley preestablecida, sino grandes figuras totalmente originales.

Wellhausen en su *Historia de Israel y del judaísmo,* de 1894, expone su visión personal de la historia de Israel [12]. Wellhausen hace constar que, después del gran expurgo de la ley, todavía hay que seguir hablando denMois'eandlmo la figura de los orígenes, el gran legislador. Wellhausen no piensa en modo alguno en diluir en la nada esos orígenes gloriosos, aunque quede sustraída a ellos la «ley» en cuanto magnitud fijada en el código sacerdotal. Moisés sigue siendo para Wellhausen el hombre de Dios, que liberó a Israel de la opresión de los egipcios y lo condujo primero a la región del oasis de Cades, al sur de Palestina, para más tarde guiarlo hasta las fronteras del país de Canaán. Se trata, pues, de una auténtica «fundación, que inicia una nueva época, el comienzo de la historia de Israel. Los profetas acentuaron las notas distintivas del pueblo israelita, pero no las crearon, puesto que constituían su propio suelo y raíz» [13]. El principio y la base del pueblo de Israel es la creencia de que «Yahvé es el Dios de Israel e Israel es el pueblo de Yahvé. Moisés no inventó esa creencia, pero sí hizo de ella el fundamento de la nación y de su historia» [14]. El éxito de su empresa dio la razón a Moisés. Este con su gestión alcanzó plena autoridad entre las tribus. Así se convirtió en administrador de la justicia en su

12. Antes había aparecido una exposición abreviada en la *Encyclopedia Britannica* XIII, 1881

13. *Israelitische und Judische Geschichte,* 1894, 13.

14. *Ibid.*

pueblo. Pero no ejerció este cargo en nombre propio, sino en nombre de Yahvé. «Moisés independizó su cargo de su persona, vinculándolo a la santidad de Yahvé, que tenía su *locus* sagrado en la fuente de Cades» [15]. Así Moisés crea una tradición jurídica y se constituye en el «iniciador de la *torá* en Israel». Yahvé vino a ser el Dios del derecho y de la justicia, la expresión de la conciencia popular. Pero al mismo tiempo continuó siendo el Dios de la historia de Israel. En todo caso, «su intervención tenía algo de tempestuoso, era más apropiada para los casos extraordinarios que para la vida cotidiana» [16]. Tanto la administración de la justicia como el culto divino se desarrollaban dentro del recinto de la tienda del encuentro. La *torá* sacerdotal (es decir, la administración de la justicia que siguieron ejerciendo los sacerdotes, como continuadores de Moisés) era una institución apolítica y prepolítica, anterior cronológicamente al estado y uno de los pilares invisibles de éste» [17]. El estado se creó más tarde, a impulsos del sentimiento religioso comunitario. Esta es la obra de Moisés. Wellhausen, en abierta polémica con el racionalismo, declara:

> Con un concepto ilustrado de Dios, Moisés habría dado a los israelitas una piedra en lugar de pan, en lo que respecta al ser de Yahvé en sí, aparte su relación a los hombres, lo más verosímil es que Moisés les dejase concebirlo o imaginarlo tal como sus padres lo habían concebido o imaginado [18].

Si preguntamos a Wellhausen de qué tipo era la relación entre Yahvé e Israel, nos dirá páginas más adelante que «era una relación genealógica natural; era un lazo indisoluble y no se apoyaba en las cláusulas de un convenio o pacto» [19].

15 *Ibid.*, 14
16. *Ibid.*, 15
17 *Ibid.*, 16
18. *Ibid.*, 17
19 *Ibid.*, 68

¿Cuál es, en definitiva, la función de los profetas? El profeta surge en un tiempo en que la historia comienza a moverse a un ritmo insospechado y amenaza aniquilar a Israel. Este es el retrato del profeta:

> Ellos no se sorprendieron por los acontecimientos ni cayeron en ninguna forma de desesperación, tenían solucionado de antemano el tremendo problema que plantea la historia Aceptaron la idea de un mundo que destruye las religiones de los pueblos y la integraron dentro de la religión y del ser de Yahvé, incluso antes de que esa idea despertase en la conciencia profana Los pueblos son los actores, Israel el héroe y Dios el poeta de la tragedia [20].

Los profetas ven en el discurrir de la historia, en que cada suceso es una respuesta de Dios al pecado del pueblo, el cumplimiento de las leyes morales.

> Los profetas se elevan a pensamientos de valor eterno, que como símbolo de perennidad confían a la escritura Saben que no trabajan para la efímera actualidad Los acontecimientos son sólo ocasión que acelera el progreso de la moral y del conocimiento de Dios Los profetas practican el «diálogo de los hechos», es decir, tratan de lograr una purificación de la fe a través del contraste con la historia [21].

Wellhausen contempla a los profetas como personajes que, en momentos de aceleración histórica, buscan la profundización de la fe y luchan por el «monoteísmo ético», como se expresa en otro lugar [22]. En esta perspectiva Wellhausen llega a emplear el término «ley», pero sin la relación histórica a Moisés. «Los profetas apelan al concepto —pero no al nombre— de alianza y, en consecuencia, de ley, y hacen de ésta el fundamento de la religión» [23]. Los profetas exigen la justicia social.

20 *Ibid*, 73
21 *Ibid*, 74
22 *Ibid*, 76
23 *Ibid*

La ley como código constitucional aparece en época mucho más tardía. El capítulo que trata de Esdras, el doctor del postexilio, que induce al pueblo a comprometerse con la ley de Moisés, lleva el título explícito de «La ley».

¿Qué relevancia tienen las tesis de Wellhausen para nuestro tema «ley y profetas»? Wellhausen quería ser un historiador, no un teólogo. De todos modos, en el fondo estaba persuadido de que con sus hallazgos históricos servía a la causa del conocimiento de Dios [24]. En Wellhausen no se encuentran reflexiones sistemáticas sobre la relación entre ley y profetas. Hay que decir incluso que su utilización de la palabra «ley» resulta en el fondo muy incoherente. Si nos atenemos a lo que llama «ley» por antonomasia, en referencia al código sacerdotal y a Esdras, comprobamos que no puede establecer entre los conceptos de ley y profecía la relación intrínseca que tuvieron en períodos anteriores. Wellhausen los ve en una discontinuidad histórica. La profecía es una revelación de la verdad. En la ley, en cambio, se da una cierta petrificación de esa verdad. Pero Moisés, a quien Wellhausen contempla en oposición a la ley, representa, sin embargo, el comienzo de la existencia «natural», que es el presupuesto tanto de la ley como de la profecía.

No hay que distorsionar el pensamiento de Wellhausen, con el pretexto de sistematizarlo. Wellhausen protestaría contra ese intento de sistematización. Wellhau-

24 Hay una frase significativa en una carta de Wellhausen a Dillmann, del año 1875 «Yo también pienso que la ciencia puede hacer algo para la renovación de la iglesia, pero me repugna la aplicación de la así llamada ciencia a la vida, en la forma en que lo hacen, por ejemplo, Pfleiderer y Holtzmann Para expresarme con claridad, yo diría que los *Metra carminum Arabicorum* han contribuido más a la renovación de la iglesia que todo lo que Pfleiderer y Holtzmann han escrito acerca de la relación directa de la ciencia a la religión Ciencia es ante todo una actitud crítica frente a todo» E Barnikol, *Wellhausens Briefe aus seiner Greifswalder Zeit (1872 1879) an den anderen Heinrich Ewald Schuler Dillmann*, en *Gottes ist der Orient*, 1959, 28-39, 32

sen no llegó a elaborar un concepto teológico de ley. Para él la revelación acontece en el curso de la historia y alcanza su plenitud en el evangelio. En ediciones posteriores de su *Historia de Israel y del judaísmo,* Wellhausen trasladó a propósito el capítulo encabezado con ese término al final de la obra, como apéndice primero de la misma. Wellhausen inicia la descripción de la época del evangelio con estas palabras:

> Salió el sembrador a sembrar; la semilla era la palabra; el campo era el tiempo (cf. Mc 4). La meta a que tiende el evangelio se explica en estos términos: la religión del evangelio es el individualismo, la libertad de los hijos de Dios. Jesús no fundó una iglesia, y expresó bien claramente su juicio sobre la teocracia judía. Los representantes de la ley lo entendieron perfectamente, pero no se conformaron. Ellos han rechazado el evangelio y han canonizado el libro de Ester [25].

La ley es aquí, una vez más, la herencia de la era profética encapsulada, después del exilio, en el código escrito.

La labor crítica de Wellhausen no podía menos de abrir perspectivas innovadoras en la investigación del antiguo testamento. Ante todo, el profetismo aparecía como un fenómeno autónomo y podía ser objeto de investigación específica. Las ideas de Herder y Ewald pudieron desarrollarse en nuevas direcciones. Destaquemos aquí a dos estudiosos del tema profético y esbocemos brevemente la imagen que nos ofrecen de los profetas.

Bernhard Duhm nace el año 1847 en Ostfriesland; en 1871 es profesor repetidor en Gotinga (Wellhausen se trasladó en 1872 a Greifswald); en 1873 es profesor no titular; en 1877, profesor supernumerario en Gotinga; entre 1888-1928, catedrático en Basilea. En 1875 publicó una *Teología de los profetas como base para la historia de la*

25. *Ibid.*, 321.

evolución interna de la religión hebrea. Ya el título delata que se considera el profetismo como el auténtico fundamento de la fe veterotestamentaria. Duhm conoce el trabajo de Graf. La *Historia de Israel* de Wellhausen aparece tres años después. Duhm confiesa en la introducción que a través de Graf llegó a la convicción de que el código sacerdotal es posterior a los profetas, pero que en su obra prefiere prescindir de esta hipótesis y mantener una «postura neutral» [26]. Pero en realidad Duhm hace abstracción de la época mosaica y trata de entender a los profetas desde ellos mismos. Duhm ve en los profetas —y aquí se mueve dentro de las categorías del idealismo— la emergencia, más allá de la fase naturalista, de la religión ética. «Miqueas y Amós elevan la religión de la esfera de la naturaleza a la de la ética; en adelante la religión puede desenvolverse en un plano superior» [27]. Hay que notar, sin embargo, que la ética queda confinada en un campo muy limitado: no es universalista. Duhm critica expresamente los términos —sin contenido— universalismo y particularismo [28]. El mensaje de los profetas va dirigido a Israel. «En la fórmula 'Israel, pueblo de Yahvé, y Yahvé, Dios de Israel' se expresa perfectamente y en términos positivos el contenido de la religión de Israel» [29].

A ese escrito temprano Duhm hizo seguir en 1916, bajo el título *Profetas de Israel,* una nueva exposición, popular, del profetismo veterotestamentario. En la introducción explica en términos generales la relación entre religión y profecía. Distingue en la cultura de los pueblos civilizados tres estratos: a nivel ínfimo se halla el estrato demoníaco, que se prolonga en las diversas formas de superstición. Sobre él está el estrato dinamicista, en que los poderes elementales se equiparan a fuerzas que están al servicio de la

26. *Die Theologie der Propheten,* 19.
27. *Ibid.,* 103.
28. *Ibid.,* 91 s.
29. *Ibid.,* 96.

divinidad que las maneja. Duhm califica también a esos poderes elementales en su versión divinizada como «cultura histórica». Los antiguos profetas, entre los que Duhm cuenta a Moisés, contribuyen al progreso religioso-cultural del pueblo. El estrato superior está constituido por los personajes que se presentan como guías de ese progreso cultural.

> En otros pueblos ese estrato superior suele estar formado por filósofos, científicos, hombres de estado, poetas, artistas. El hecho de que en Israel esa élite esté constituida fundamentalmente por los profetas, totalmente ajenos a la filosofía o la ciencia, tiene su explicación en la condición singularísima del Dios Yahvé como guía único de la historia [30].

«Los profetas son los hombres de la perpetua novedad» [31]. En una breve sección del libro de Duhm se habla también de Moisés. La gran aportación de Moisés consiste en su hazaña histórica de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. En cambio, para Duhm Moisés no es el legislador de Israel. A Moisés no se le puede atribuir ninguna paternidad en el código hebreo tradicional. El código de Ex 34, descubierto por Goethe, es la normativa local de un santuario palestinense [32]; en cuanto al decálogo más conocido de Ex 20, «refleja la transición de la religión cultual a la religión ética, que parece procede de los profetas del siglo VIII» [33]. La grandeza de Moisés debe verse en su extraordinaria personalidad, que supo llevar a la unificación a los distintos grupos tribales.

Lo realmente nuevo hace su aparición en época más tardía, con los profetas escritores. Se trata de personalidades de nuevo estilo, con extraordinarias dotes psicológicas,

30. *Israels Propheten*, 7.
31. *Ibid.*, 8.
32. *Ibid.*, 38.
33. *Ibid.*, 39.

que presienten y anticipan las catástrofes futuras [34], pero al mismo tiempo ven y anuncian en el porvenir la llegada de Dios. Sus palabras restallan de ira por los pecados del pueblo, y el tono ético de su discurso revela, por ejemplo en el espíritu reformista de Amós, una concepción espiritual de Dios que no es frecuente encontrar en otros lugares del antiguo testamento [35]. «Los profetas establecen las relaciones entre Dios y el pueblo sobre una base puramente ética» [36]. Pero no pretenden en modo alguno sustituir la religión por una simple moral. «Gentes que gozan de visiones y audiciones, que están en contacto íntimo con el Dios vivo, no pueden aceptar semejante idea» [37]. Aunque no llegan a dictar normas prácticas para el trato con Dios, ni definen las nuevas relaciones en la sociedad y en el estado, ni siquiera saben nada de una vida eterna, los profetas son auténticos reformadores que instauran «una religión del espíritu» [38]. «Todo su esfuerzo se encamina a liberar la religión de las trabas materialistas y sensualistas... y elevarla a la altura de una relación ética entre personas libres» [39].

Pero este movimiento profético fue perdiendo vitalidad. Después del exilio, a través de Esdras y Nehemías se constituye «el pueblo de la *torá*», el pueblo de las leyes codificadas.

> El legislador es el antípoda del profeta. El judaísmo, que ya no comprende a los antiguos profetas ni la época del pasado, apostó por el legislador El pueblo de Yahvé degeneró en pueblo de la *torá* [40].

34. *Ibid.*, 89.
35. *Ibid.*, 128.
36. *Ibid.*, 140.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, 142.
39. *Ibid.*, 142 s.
40. *Ibid.*, 391.

Duhm contrapone, incluso con más rigor que Wellhausen, las grandes personalidades proféticas, de profunda vida interior y de orientación eminentemente ética, a la ley y a los legisladores que les siguieron. Moisés, que se cuenta entre los profetas de antigua observancia, quedó totalmente eclipsado. Por lo demás, es fácil descubrir en esta acentuación por Duhm de la dimensión de autenticidad e individualidad de los profetas, la influencia de Herder, y en el énfasis del espiritualismo ético la herencia del idealismo.

Tampoco cabe encontrar aquí un concepto teológico de ley. Para Duhm la ley es lo establecido, lo institucional, el aparato externo, mientras que los profetas son los hombres libres, espirituales, individuales y personales, en permanente trato íntimo con Dios.

A partir de estos precedentes, el fenómeno psicológico de la experiencia profética fue atrayendo la atención de los estudiosos. Hölscher, bajo la influencia de la *Psicología de los pueblos* de W. Wundt, publicó en 1914 el libro *Los profetas. Investigaciones sobre la historia religiosa de Israel* (Gustav Hölscher nació el año 1877 en Norden/Ostfriesland; en 1905 era profesor no titular y en 1913 profesor supernumerario en Halle; desde 1920 hasta 1955 enseñó como catedrático en Giessen, Marburgo, Bonn y Heidelberg). En esta obra se estudia en un primer capítulo el éxtasis y la visión y se describe, dentro de un amplio panorama de historia y psicología de las religiones, el fenómeno misterioso e irracional del profetismo extático en sus diversos elementos vivenciales. Para dar una idea general del contenido, transcribimos los encabezamientos de algunos capítulos: éxtasis exaltado, danza ritual extática, éxtasis apático, unión con Dios, el estado de conciencia en la visión de terror, movimientos y acciones pulsionales, lenguaje pulsional, glosolalia, alucinaciones, visiones hipnóticas, amnesia y reminiscencia, parálisis y anestesia, rapto y clarividencia... Al profetismo extático, que, según Hölscher, se introdujo en Israel a

través de Canaán, se contrapone el fenómeno, más antiguo, de la mántica, la visión y la adivinación, de que pueden encontrarse analogías en Arabia antigua. Las apariciones nocturnas, los conjuros y los presagios juegan también un papel importante. En Arabia antigua estos fenómenos parecen haber estado vinculados al oficio del sacerdote. Según Hölscher, Moisés, sacerdote del santuario de Cades, donde Israel permaneció largo tiempo en su período del desierto, pertenece a ese ciclo cultural. Hölscher opina que las vinculaciones de Moisés con Egipto y el posterior éxodo del pueblo hebreo tienen una importancia secundaria. Moisés procedía de la tribu de Leví; se afincó en las proximidades de Cades y, según la leyenda, fue el fundador del culto de Yahvé en Cades. Este profetismo sacerdotal se sirvió ante todo del oráculo técnico del sortilegio. *Torá* significó originariamente echar suertes en sentido sacral. Junto al sortilegio se practicaba la libre adivinación, tal como se encarna, por ejemplo, en la figura de Balaán (Núm 22-24). Estos dos fenómenos, radicalmente diferentes, constituyen la base del profetismo antiguo, que sobre ese fondo de experiencias irrumpe con un contenido nuevo, espiritual. Más exactamente, el profetismo funde elementos aislados de las viejas creencias de Israel en una nueva síntesis que se orienta hacia el conocimiento del «Dios del cielo y de la tierra, Dios sublime y de imperativos éticos. Los profetas no fueron los fundadores de esa religión superior, pero contribuyeron con dedicación entusiasta y con palabra noble e inspirada a purificar la idea de Dios»[41]. En los escritos de los grandes profetas alcanzan su plena eficacia los ideales que en ensayos de reforma de épocas más antiguas se habían difundido entre el pueblo. «Fueron espíritus eminentes, que recogieron el material religioso de su tiempo, para insuflarle nueva vida y nuevas posibilidades. La instauración de esa religiosidad coherente y armónica constituye

41. *Die Propheten*, 185 s.

la hazaña histórica de los profetas de Israel»[42]. Los profetas hablan de Yahvé como Señor del mundo que creó el cielo y la tierra. En su polémica contra el culto, «era el hombre laico el que entraba, sin pasar por la mediación sacerdotal, en comunicación con la divinidad... y eso supuso la aurora de una religión personal»[43]. Ante la claridad del pensamiento profético, se van esfumando paulatinamente las viejas concepciones mánticas del éxtasis. De ese modo la religión cultual —también en Hölscher aparece la consabida terminología hegeliana— «da paso a la religión ética, la religión naturalista a la religión histórica»[44]. En su obra, que estudia el tema profético (más de la mitad del libro está dedicada al estudio de la personalidad de cada profeta y al análisis de sus escritos), Hölscher no se pronuncia expresamente sobre la cuestión de la ley. Pero no cabe la menor duda de que, al igual que Wellhausen, sólo puede ver en la fijación escrituraria postprofética del código jurídico y de la *torá* sacerdotal una abdicación y una decadencia. En el enjuiciamiento del proyecto cúltico que aparece al final del libro de Ezequiel se expresa claramente el pensamiento de Hölscher, cuando hace constar que Ezequiel es un ejemplo del angostamiento que ha sufrido la religión profética. «La espiritualización de la religión en una línea ética, que en el profetismo antiguo desplazó al elemento cultual a un segundo plano, da un paso atrás»[45]. También Hölscher se plantea el problema ley-profetas como un simple contraste entre una religión personal pura y una degeneración institucional.

No podemos continuar en el análisis de las obras que han estudiado el fenómeno psicológico del profetismo. Su importancia estriba en haber puesto de relieve el fondo extraño e irracional de algunas de sus facetas, frente a una

42. *Ibid.*, 186.
43. *Ibid.*, 187.
44. *Ibid.*, 188.
45. *Ibid.*, 314.

imagen racionalista de los profetas. En todo caso, en el afán de explicar como sea —incluso desde la patología— ese fondo extraño, a veces se han traspasado los límites de lo razonable [46].

¿Qué decir a estas alturas sobre nuestro tema «ley y profetas»? El gran descubrimiento de Wellhausen, que tuvo sus precursores en Reuss y Graf, reza así: la ley es posterior a los profetas. Wellhausen había fundamentado esta tesis partiendo de la crítica del Pentateuco y había expresado más exactamente sus hallazgos diciendo que el escrito sacerdotal y el Deuteronomio son posteriores a los profetas. Dicho a la inversa: los profetas no presuponen las leyes (y narraciones históricas) del escrito sacerdotal. Posteriormente la tesis de Wellhausen ha sufrido algunas modificaciones de detalle y se ha formulado en forma más rigurosa. Pero en líneas generales esa tesis constituye la gran aportación —válida— de Wellhausen. Sin embargo, hay que decir que deja abiertos problemas importantes. Al desgajarse el escrito sacerdotal y el Deuteronomio del tronco del Pentateuco, puede afirmarse que una gran masa de prescripciones mosaicas y, sobre todo, la extensa legislación sobre el culto, el sacrificio y el sacerdocio del Sinaí, no se remontan a la época de Moisés; pero esta afirmación no es válida para la totalidad del material legislativo. Después de esa gigantesca poda, todavía queda un resto de legislación que entronca con las fuentes más antiguas del Pentateuco: por ejemplo, la proclamación del decálogo según Ex 20, sobre la que vuelve Dt 5, y la legislación anexa del llamado código de la alianza en Ex 20, 23-23, 19. Wellhausen no fijó su atención en estos extremos. En la euforia de su gran

46 Así cuando, por ejemplo, A Allwohn pretendió esclarecer el caso del matrimonio de Oseas desde una perspectiva psicoanálitica (según reza el título de su trabajo, publicado en 1926), o cuando K Jaspers creyó poder aplicar a Ezequiel el diagnóstico psiquiátrico de esquizofrenia, cf K Jaspers, *Der Prophet Ezechiel Eine pathographische Studie*, 1947, 1-9

descubrimiento de que la amplia descripción que de la época mosaica hace el escrito sacerdotal y que parecía incompatible con una correcta comprensión de los siguientes relatos históricos y proféticos, era una redacción tardía, Wellhausen no se percató de que el *slogan* «la ley es posterior a los profetas» adolece de las limitaciones de todo *slogan,* simplifica los hechos y en su formulación absoluta tampoco concuerda, en el fondo, con los propios hallazgos de Wellhausen.

Quedaba por resolver un problema. ¿Qué pensar de Moisés y de la ley, ante el escaso material, tan drásticamente reducido, que nos ha quedado después del expurgo crítico? Ya en las citadas declaraciones sobre los profetas como «base de un desarrollo interno de la religión hebrea», para usar la expresión de Hölscher, se echa de ver una vacilación a la hora de emitir un juicio. Como una prueba más, hagamos referencia al pensamiento de Gunkel, que amplía con vigor y decisión las sugerencias herderianas sobre el tema profético. Hermann Gunkel, que con sus análisis de la historia de las religiones y de las formas en el antiguo testamento puede ser considerado como un pionero [47], nació el año 1862 en Springe, cerca de Hannover. En 1888 era profesor no titular de nuevo testamento en Gotinga, en 1889 de antiguo testamento en Halle, en 1894 profesor supernumerario en Berlín, en 1907 catedrático en Giessen, entre 1920-1932 de nuevo en Halle. Su especialidad eran el Génesis y los Salmos. En 1917 publicó un pequeño volumen sobre *Los profetas.* Abre su exposición, significativamente, con un capítulo sobre «Las experiencias místicas de los profetas». Analiza en primer lugar la profecía como experiencia típica. Después de explicar la «política de los profetas», pasa a tratar sobre «la religión de los profetas», para finalmente abordar el tema «la condi-

47. W. Baumgartner, *Zum 100. Geburtstag Hermann Gunkels,* en *Congress Volume Bonn 1962:* Supplements to Vetus Testamentum 9 (1963) 1-18.

ción literaria y el lenguaje de las formas de los profetas», un problema con proyección de futuro. Al analizar la religión de los profetas, habla de su monoteísmo y declara:

> Tampoco en ese fenómeno se encuentran solos los profetas Puede decirse que Israel era partidario, desde siempre, del monoteísmo No adorar a otro dios que Yahvé fue, ya desde los tiempos de Moisés, una actitud adoptada por los mejores [48].

Acerca de los profetas, hace notar:

> Su adhesión a Yahvé era demasiado ferviente para tolerar junto a él a otros dioses Así, con su entusiamo desbordante, afianzaron definitivamente el monoteísmo como fundamento inalienable de toda religión superior [49].

El lenguaje apasionado del autor no puede ocultar que queda sin resolver un grave problema. Lo mismo que Duhm y Hölscher, Gunkel exalta a los profetas como fundadores afortunados del monoteísmo yahvista. Pero al mismo tiempo deja constancia, con una frase de extraña vaguedad, de que Israel se había orientado desde siempre —más adelante concreta: desde los tiempos de Moisés— hacia el monoteísmo. ¿Qué significa esa «orientación»? ¿es una expresión suficientemente aclaratoria? ¿no implica esa frase que los profetas están dentro de un orden, caminan bajo un signo que apunta en una determinada dirección, aparte sus experiencias místicas? En el fondo esto lo reconocieron Wellhausen, Duhm y Hölscher.

Pero llegados a este punto, es necesario plantear más agudamente el problema. Dedicaremos el próximo capítulo a comentar las principales investigaciones en torno a los códigos jurídicos más antiguos.

48. *Die Propheten*, 92
49. *Ibid.*, 93

4

EL PROBLEMA DEL ANTIGUO DERECHO DE ISRAEL

En la última lección, partiendo de las investigaciones de Wellhausen sobre el Pentateuco, subrayábamos la peculiar liberación que su teoría representa en orden a un análisis del fenómeno profético.

Vamos a examinar ahora el proceso de investigación del derecho veterotestamentario más antiguo, investigación que se puso en marcha lentamente desde Wellhausen y resulta ser de gran interés para nuestro tema. Los resultados de esa investigación deben conducir a una modificación esencial del lema wellhauseniano «la ley es posterior a los profetas». En este capítulo me ceñiré al estudio del antiguo derecho veterotestamentario desde Wellhausen hasta Albrecht Alt. Tenemos que contestar a la pregunta que dejamos pendiente en el capítulo anterior: ¿Cuál es la herencia que recogieron los profetas de las viejas creencias israelitas? Las teorías de Graf imponían el planteamiento inmediato de este problema. Ya en 1875, antes de haber pasado un decenio de la aparición de las tesis de Graf, R. Smend padre, predecesor de Duhm en la cátedra de Basilea, durante varios años amigo y colega de Wellhausen en

Gotinga, lanzó esa pregunta en su tesis doctoral de Halle, cuyo título era: *Moses apud prophetas, sive quidnam prophetae saeculi noni et octavi de religionis israeliticae moribus et institutis eorumque origine et antiquitate prodant.*

Pero no quisiera abordar ahora este problema enfocándolo, como Smend, desde el ángulo de los profetas y preguntando qué conclusiones se derivan, para nuestra interpretación del profetismo, de la existencia de ese código previo y cuál fue la actitud teológica de los profetas frente a esa fuente más antigua. De este problema nos ocuparemos más adelante, al analizar la doctrina de cada profeta en particular. De momento orientaremos nuestro estudio en la línea de la investigación del derecho primitivo, que quedaba como núcleo del Pentateuco, después de la sustracción del escrito sacerdotal.

Conviene recordar los datos bíblicos y aclarar en qué sentido quedó modificada, con la teoría Graf-Willhausen, la imagen tradicional de las leyes mosaicas. Después del relato de la salida de Egipto y la marcha por el desierto, Ex 19 narra la llegada de Israel al monte Sinaí. Moisés recibe instrucciones de Dios sobre la forma como el pueblo debe disponerse para el encuentro con Yahvé. Al tercer día hay sobre el monte truenos y relámpagos. El monte Sinaí estaba envuelto en la humareda que procedía del fuego en que Yahvé descendió sobre la cumbre. El pueblo, permaneciendo al pie de la montaña, escucha cómo Dios dicta a Moisés los diez mandamientos, que se transcriben en Ex 20, 2-17. Después de oír la voz de Yahvé, el pueblo, presa del pánico, ruega a Moisés que hable él con Dios, porque ellos no pueden soportar su trato directo. Moisés se acerca hasta la nube y allí recibe, según Ex 20, 23-23, 19, una serie de nuevos preceptos. Ex 24 relata cómo Moisés, después de bajar de la montaña, transmite al pueblo esos mandatos, los escribe en un libro y a continuación sella el pacto entre Yahvé y el pueblo. El conjunto de estos pasajes se

designan como «código de la alianza». Ex 24, 7 dice expresamente:

> Tomó el documento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos. Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo diciendo: ésta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de estas cláusulas (Ex 24, 7-8).

Después del relato de la subida al monte de una delegación del pueblo y de la comida de alianza que allí tuvieron en presencia de Yahvé, Moisés es llamado de nuevo a la montaña para recibir las losas de piedra con la ley. En el amplio texto actual de Ex 25-31 se atribuye a Moisés el plan de construcción de la tienda-santuario, con su dotación de los elementos necesarios para el culto, la institución del sacerdocio y el ordenamiento del culto, todo ello según instrucciones recibidas durante los cuarenta días que permaneció en el monte. Todo este material debe considerarse como perteneciente al escrito sacerdotal. El texto de las fuentes primitivas hay que localizarlo en Ex 32, 1-34, 28, donde se relata la prevaricación del pueblo con la adoración del becerro de oro durante aquel entreacto de cuarenta días, prevaricación que Moisés castiga con dureza, a la vez que aleja al pueblo del monte de Dios. Ex 34 narra una nueva promulgación de breves prescripciones y de un nuevo decálogo grabado en las nuevas losas que Moisés labra para sustituir las que destrozó en un acceso de ira ante los israelitas. Lo natural era que el pueblo abandonara por fin el Sinaí y se pusiera en marcha. Pero Ex 35-40 continúa explicando minuciosamente y ampliando el contenido de Ex 25-31, y a lo largo del Levítico hay una nueva y extensa promulgación de disposiciones legales. Estos capítulos, así como Núm 1-10, 10, que preceden al relato de la partida del monte Sinaí, deben adjudicarse al escrito sacerdotal.

Quedan, pues, tras la gran poda del escrito sacerdotal, como legislación presacerdotal (y predeuteronómica) de tradición primitiva los dos *corpus* del decálogo y del código de la alianza, así como las disposiciones legales de Ex 34. Estos fragmentos jurídicos poseen un interés particular. ¿Se trata de los restos de un derecho primitivo, de la «ley» del antiguo Israel, anterior a los profetas?

Se comprende que lo que interesa inmediatamente es el decálogo. En la iglesia cristiana el decálogo ha tenido siempre una importancia especial como parte integrante del catecismo. Su duplicado en Dt 5 prueba que también para el Israel veterotestamentario revistió una importancia particular. Ahora bien, el estudio del decálago ha suscitado una peculiar dificultad adicional, que ya había llamado la atención de Goethe. En forma de breve comunicado, Geothe informaba el 6 de febrero de 1773 acerca de «dos problemas bíblicos importantes, no planteados hasta ahora, que han obtenido respuesta de un párroco rural de Suabia»[1]. Goethe reduce esos problemas a la pregunta: ¿Cuál era el contenido de las tablas de la alianza»? Y su respuesta es: «No los diez mandamientos, no la letra de nuestro catecismo». Goethe hace constar, siguiendo el relato del Exodo, que Moisés, después de sellado el pacto de Ex 24, fue llamado por Yahvé al monte, donde recibió las tablas, pero a su regreso después de cuarenta días las rompió; por eso nadie sabe lo que se contenía en ellas. Según Ex 34, Moisés recibe de nuevo la orden de labrar dos losas, sobre las que Dios escribirá las palabras que constaban en las primeras. Dios declara a Moisés que quiere hacer un pacto con él y le comunica sus mandamientos. Goethe ordena estos mandamientos en diez cláusulas. Tras el mandamiento de no adorar a ningún otro dios, esas cláusulas hablan de disposiciones particulares, normas rituales y ordenación de ofrendas o impuestos. Terminan con instruc-

1 *Weimarer Ausgabe* XXXVII, 177-190, *Jubilaums-Ausgabe* XXXVI, 95-105

ciones a Moisés: «Escríbete estos mandatos. A tenor de estos mandatos hago alianza contigo y con Israel... Y Moisés escribió en las losas las cláusulas del pacto, los diez mandatos». Según Goethe, de estos textos se deduce claramente que en las tablas no se contenían las prescripciones morales del decálogo que han pasado a nuestro catecismo, sino mandatos muy particulares de la religión cultual veterotestamentaria. El juicio de Goethe es: «Es hora de denunciar el viejo y enojoso malentendido de que una alianza en extremo particularista se haya fundado en los principios éticos más universales (pues eso son en su mayor parte los llamados diez mandamientos)». Goethe aclara su punto de vista en estos términos:

> Yo veo al pueblo judío como un árbol silvestre, estéril, en medio de otros árboles silvestres y estériles; el jardinero divino injertó en él el noble vástago de Jesucristo... La historia y la doctrina de este pueblo, desde su primer germen hasta el injerto, es muy singular... Toda la historia gira en torno a ese injerto. Su doctrina y su historia se convierten en historia universal.

Goethe no contesta a la pregunta sobre el origen del decálogo universal que recoge el catecismo. Pero ya el redactor del libro quinto de Moisés, sobre el que el párroco rural cree haber leído en alguna parte «que este libro es una recopilación de textos tradicionales, que data de los tiempos de la cautividad de Babilonia», habría cometido el gran error. Y la iglesia «custodió religiosamente esos textos, de lo cual se han derivado muchas consecuencias funestas».

Goethe juzga la coexistencia de los dos decálogos con la mentalidad de su tiempo, a través de las categorías «particularismo» y «universalismo» [2]. En la investigación crítica

2. R. Smend, *Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts:* Evangelische Theologie 22 (1962) 169-179.

posterior, este juicio de Goethe, que sigue encontrando eco, se prolonga con la ordenación de los dos documentos a dos fuentes distintas: «Ex 20 debe adscribirse a la fuente elohísta, es decir, al escrito originario que hasta la época de Moisés designa a «Dios» con el término general *elohim*. En cambio, Ex 34 procede de un escrito más antiguo, el yahvista, que designa a Dios con el nombre propio Yahvé. En esta subordinación del problema del decálogo al problema de las fuentes se delata la influencia tiránica de la época (en la investigación teológica —y no sólo teológica— se diría que en todos los tiempos rige una ley que impone la dictadura de ciertos planteamientos que, al convertirse en sacrosantos o intangibles, obstaculizan el verdadero progreso, interfiriendo como una barrera).

Poco a poco se va llegando a la conclusión de que el decálogo de Ex 20 es un documento *sui generis* que no puede reducirse simplemente a una determinada fuente narrativa, aunque quizá siga siendo ésta la interpretación más corriente. Partiendo del reconocimiento del carácter singular de este decálogo, se ha adoptado también una actitud crítica en la interpretación de Ex 34. ¿Se trata propiamente de un decálogo? Nunca se ha logrado establecer una formulación convincente de las diez cláusulas. Sólo es posible conseguirlo a base de recortar, suprimir o reajustar las frases del texto actual. Pero la tesis del decálogo yahvista en Ex 34 sigue interfiriendo, como un fantasma, en la investigación. Nosotros podemos dejarla aquí tranquilamente de lado[3] y aplicarnos al estudio del decálogo de Ex 20 (y su duplicado en Dt 5), que tampoco parece pueda designarse correctamente como decálogo elohísta.

Posteriormente se han publicado varios trabajos sobre el decálogo[4]. La investigación ha estado orientada sobre

3 H Kosmala, *The so called ritual decalogue* Annual of the Swedish Theological Institute 1 (1962) 31-61

4 Cf las notas bibliográficas de L Kohler en Theologische Rund-

todo por la disyuntiva: ¿origen mosaico u origen posmosaico? Con esta pregunta enlazaba esta otra: ¿Ex 20 es la redacción primitiva del decálogo o es más bien una ampliación? La comparación de Ex 20 con Dt 5 fue lo que principalmente suscitó la segunda pregunta. Dt 5 coincide en general con Ex 20 en la lista de los diez mandatos, pero se diferencia notablemente en algunos detalles, como pequeñas adiciones, orden de enumeración, sobre todo la justificación del precepto sabático. Mientras en Ex 20 se justifica el reposo sabático por el paralelismo con la semana de la creación, conforme al relato del documento sacerdotal de Gén 1, 1-2, 4a, en Dt 5 el argumento que se esgrime es que el esclavo tiene que descansar el sábado, porque Israel no debe olvidar que fue esclavo en Egipto —una motivación de tipo social, a diferencia de la motivación cosmológica de Ex 20. Hoy se defiende generalmente, con motivo fundado, la existencia de un proto-decálogo de diez cláusulas, redactado en forma muy concisa [5].

En el problema de la paternidad literaria de Moisés, las opiniones son muy encontradas. La investigación de línea conservadora sostuvo apasionadamente que el decálogo es el propio documento de la alianza mosaica. Cuando, gracias a los trabajos de Wellhausen, esta concepción conservadora sobre el origen mosaico de la ley en el Pentateuco se demostró insostenible, se adoptó la postura —en cierto modo conciliadora— de aproximación a la nueva teoría, en el sentido de que la actual recopilación de leyes sería una reelaboración de la doctrina de Moisés. Esta hipótesis ha tenido pocos defensores en lo que respecta al código de la alianza. Recordemos, por ejemplo, la monumental *Histo-*

schau 1 (1929) 161-184, y J. J. Stamm en Theologische Rundschau 27 (1961) 189-239; 281-305.

5. H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, 1962, trata de demostrar que la formación de las distintas cláusulas del decálogo ha tenido lugar a través de la actividad profética durante un largo período de tiempo.

toria del pueblo de Israel, de R. Kittel. El autor no se limita a admitir la posibilidad de reconstruir el pensamiento y la obra de Moisés por deducciones generales a partir de la época posterior, sino que sostiene que hay que tomar como punto de arranque el documento básico original que es el decálogo. La superioridad de la nueva religión estaría expresada en la frase «yo, Yahvé, soy tu Dios»[6]. Según Kittel, el libro de la alianza representa, frente al decálogo, una legislación sacerdotal del período posmosaico, inspirada en textos del propio Moisés, para las necesidades del pueblo ya establecido en el país de Canaán[7]. Podemos citar también la obra de Volz[8] sobre Moisés, en la que asistimos al ensayo de extraer del decálogo toda la doctrina y la imagen de Moisés. Por analogía histórica, Volz cree poder afirmar:

> Está demostrado que en el origen de todo movimiento histórico importante hay siempre un genio poderoso, muy superior a su tiempo, cuyo patrimonio cultural se anticipa en siglos y cuya asimilación requiere siglos

Por eso lo probable es que en los orígenes de la religión veterotestamentaria esté presente un «genio de primer orden»[9].

A estas posiciones conservadoras se enfrentan las ideas de la escuela crítica. Hay que mencionar sobre todo a Wellhausen. Según este autor, en los relatos sobre los acontecimientos del Sinaí no cabe encontrar vestigios mosaicos. El llamado decálogo yahvista es, en razón de su contenido más primitivo, anterior al llamado decálogo

6 Así traduce Kittel, *Geschichte des Volkes Israels* I, 383 y 386 Frente a esa traducción, cf W Zimmerli, *Ich bin Jahwe,* en *Gottes Offenbarung,* 1963, 11-40

7 *Ibid*, 385 s

8 P Volz, *Mose und sein Werk,* ²1932

9 *Ibid*, 12

elohísta de Ex 20, que frente al primero supone «un progreso sumamente importante»: «está en la misma relación que Amós frente a sus contemporáneos» [10].

En el decálogo elohísta se puede detectar un progreso de tipo espiritual, que habla de su superioridad sobre el decálogo yahvista. Encontramos en él la moral superior del profetismo. Nowack, en un trabajo sobre el primer decálogo, puede afirmar:

> No hay posibilidad alguna de hacer remontar el decálogo hasta el mismo Moisés... en una supuesta reconstrucción del pensamiento de éste. Es probable que haya que retraer el decálogo hasta el siglo VII y que el movimiento profético haya tenido influencia sobre él [11].

Hay que observar que tanto los investigadores conservadores como los críticos, a pesar de la diferencia de sus resultados, adoptan una postura muy similar. Ambas posiciones parten de las premisas de la «historia del espíritu». En Volz el supuesto es que los grandes movimientos culturales tienen como punto de partida una personalidad genial. Ahora bien, para Volz el decálogo es el documento de una religión de alta espiritualidad. En el primer mandamiento se expresa la fe en la soberanía de Dios [12]; en el segundo, que prohíbe la idolatría, se establece una clara distinción entre Dios y el mundo [13] y se define a Dios como espíritu [14]. Todo esto revela el genio del fundador de los orígenes. La escuela crítica, por su parte, arranca de la idea de progreso hacia una religión ética, y dentro de esta perspectiva valora el decálogo —al igual que la posición

10. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs,* 1885, 85, n. 2.
11. W. Nowack, *Der erste Dekalog:* Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 33 (1918) 381-397.
12. *Ibid.,* 35.
13. *Ibid.,* 37.
14. *Ibid.,* 40.

anterior— como documento de un determinado estadio de la historia del espíritu, que la escuela crítica identifica con el período profético y por ello adscribe el decálogo a este período histórico.

Junto a esta problemática de base, hay que plantear algunos temas concretos: ¿tiene sentido la prohibición de imágenes o ídolos en la etapa del desierto? También en este punto lo que generalmente decide es una determinada concepción de la historia de la evolución espiritual. ¿Tiene sentido en esa misma época del desierto el precepto sabático, siendo así que en fuentes más antiguas apenas hay testimonios de ese precepto? ¿tiene sentido en la etapa del desierto el precepto «no codiciarás los bienes de tu prójimo»?

Cada vez se hace más evidente que con esos criterios generales, fundados en la historia del espíritu, no se va, en el fondo, a ninguna parte. Si de verdad se quiere avanzar, los estímulos tienen que venir de otros cuadrantes y de nuevos métodos de crítica literaria. Estos métodos nuevos son precisamente los que se han ido desarrollando posteriormente.

Hay que hablar de dos vías por las que la discusión, ya estancada, en torno al antiguo derecho de Israel, se ha agilizado y ha cobrado nueva vida. La primera vía ha consistido en el nuevo estilo de crítica textual: la nueva e incisiva posibilidad metodológica que representa la problemática de la historia de las formas. La segunda vía ha sido la ampliación de nuestros conocimientos históricos desde ángulos hasta ahora desatendidos.

Comencemos por hacer referencia a una investigación sobre el decálogo, emprendida en 1927 por S. Mowinckel, noruego, especialista en el antiguo testamento, extraordinariamente fecundo y estimulante en su labor (nace en 1884; después de cursar estudios en Cristianía [Oslo], Copenhague, Marburgo, en 1917 es docente universitario en Giesden; en 1922 catedrático en Oslo). En su labor investigadora, Mowinckel todavía paga tributo a su tiempo, to-

mando como punto de partida la idea de la duplicidad de los decálogos (Y y E) y haciendo derivar Ex 20 de discípulos del profeta Isaías. Pero la dimensión de futuro que ofrece este autor es otra. Mowinckel plantea agudamente el problema del llamado contexto histórico (*Sitz im Leben*) de los decálogos. Es verdad que en el autor el problema queda todavía encapsulado en la cuestión de las relaciones entre las dos fuentes. Pero en el fondo de los relatos de Y y E sobre la salida de Egipto y la llegada al Sinaí, Mowinckel cree poder reconocer el acontecimiento de una celebración cultual en Jerusalén.

> Los relatos de Y y E no son otra cosa que la traducción al lenguaje del mito histórico de una fiesta de año nuevo, de la coronación regia y de la renovación de la alianza, que se festejaba en Jerusalén [15].

El decálogo tiene su raíz y su fundamento en esta fiesta. Mowinckel compara la fórmula dodecalógica de Dt 27, 15-26, de la que hablaremos más abajo, con el decálogo. Analiza los salmos 50 y 81, que confirman esa interpretación cúltica, así como los salmos 15 y 24, que forman parte de la liturgia festiva en Jerusalén y prueban que la asistencia a las grandes celebraciones estaba regida por normas de culto de las que se examinaba al que deseaba entrar en el templo.

En esta impostación del problema Mowinckel se comporta como discípulo de Hermann Gunkel. Gunkel utilizó este método sobre todo en sus conocidos estudios sobre el Génesis y los Salmos, que caen fuera de nuestra temática. Con este enfoque Gunkel se retrotrae, más allá de los documentos literarios que acapararon el interés de los especialistas en fases precedentes, al momento oral de los documentos —por ejemplo, las leyendas del Génesis— y se

15. S. Mowinckel, *Le décalogue,* 1927, 129.

pregunta cómo se ha desarrollado y cómo se debe interpretar ese material, partiendo de ese suelo nutricio. A la vez presta una particular atención a ciertos géneros literarios. El método histórico de las formas nace de la combinación de ambos procedimientos [16].

Es fácil suponer que con este enfoque el contenido de un texto adquiere dimensiones nuevas. Ya no interesa sólo el hecho aislado de un determinado acontecimiento cultural o histórico, sino el proceso en su conjunto y el contexto vital que sustenta cada fenómeno particular. De ahí la pregunta por el «contexto histórico» *(Sitz im Leben)*. Cada frase o enunciado se inserta en una determinada situación vital, que tiende a conformar un cierto estilo cultural y expresivo. Detrás de las confesiones populares de los salmos se reconoce la celebración de una liturgia penitencial. Detrás de las leyendas etiológicas del Génesis se denuncian problemas o fenómenos locales o étnicos muy concretos.

Ha sido mérito de Mowinckel haber aplicado esta metodología al decálogo y haber buscado en ése y otros materiales afines los acontecimientos vitales que constituyen su raíz. En esta perspectiva han podido aclararse ciertas peculiaridades formales de los textos. Detalles singulares, ya advertidos anteriormente, cobraron un sentido nuevo al quedar englobados en un contexto más amplio.

¿Por qué —para poner un ejemplo— son exactamente diez los mandamientos? La respuesta la había dado ya Hengstenberg: «El número diez es la cifra de lo perfecto, de lo acabado» [17]. El número diez es, por tanto, la expresión de una idea. Ewald había constatado, a través del análisis de *pempasasthai* de la Odisea 4, 412 y Plutarco, Isis y

16. Ya en el librito de Gunkel sobre los profetas se podía advertir que la parte IV, que no sólo trataba del aspecto literario, sino también de la estructura lingüística de los escritos proféticos, ofrecía perspectivas de futuro.

17. E. W. Hengstenberg, *Die Authentie des Pentateuchs* II, 1839, 391.

Osiris 56, que «se trata de la forma más sencilla de contar con los dedos de ambas manos» [18]. Cuando Gunkel recoge esta observación en su pregunta sobre el contexto vital e histórico y afirma: «se proponen diez mandamientos para facilitar la memoria, haciéndolos corresponder a los diez dedos de ambas manos» [19], se advierte en forma muy intuitiva la aplicación práctica de la cifra 10 en el culto de Israel o en relación con el templo: se escoge precisamente el número diez, no como expresión de ideas sublimes, sino por la necesidad pragmática de una retención más fácil. La cifra diez, lejos de ser receptáculo de una idea misteriosa, se ha escogido por razones pragmático-catequéticas, que han aconsejado la confección de diez cláusulas, que en rigor ya preexistían antes de su ordenación en la serie decalógica. La forma denuncia una determinada circunstancia histórico-vital.

Pero debemos referirnos también al segundo hecho: el enorme enriquecimiento de nuestros conocimientos sobre el entorno histórico de Israel en el antiguo oriente, debido en gran parte a la serie de excavaciones arqueológicas llevadas a cabo durante este siglo. Fue de singular importancia el hallazgo del código legal de Hammurabi. En 1901-1902 fue hallado en Susa, capital elamita, un bloque o columna de diorita de tres piezas, en cuya parte superior figuraba una representación del rey Hammurabi (1728-1686?), de pie frente al dios-sol Schamasch, recibiendo éste el anillo y la vara como signo de realeza. La estela contiene la inscripción de un texto que, tras una amplia introducción que relata la consagración de Hammurabi como rey y legislador, reglamenta, a través de 282 artículos redactados en un estilo típicamente jurídico, amplios sectores de la vida colectiva. El texto concluye con un extenso epílogo que augura bendiciones para el que cumpla los preceptos y maldiciones para el que los quebrante.

18. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* II, 1845, 150.
19. H. Gunkel, *Die Israelitische Literatur,* 1906, 75.

La piedra, que actualmente se encuentra en el museo del Louvre, ha corrido sus peripecias. Parece ser que originariamente fue erigida en Sipar, ciudad de Babilonia. Siglos más tarde fue transportada por un rey elamita, como botín de guerra, a Susa, donde se le escarparon algunas líneas, con objeto, al parecer, de dejar espacio para una inscripción conmemorativa de la victoria del rey elamita. Pero esa inscripción no llegó a efectuarse. La piedra quedó en Susa hasta nuestros días [20]. Posteriormente se han hallado numerosos códigos legales antiguo-orientales, asirios, hititas, sumerios, anteriores al código acádico de Hammurabi. Así se ha llegado a proyectar un poco de claridad sobre la avanzada cultura jurídica de los países del antiguo oriente y sobre las afinidades y peculiaridades de los códigos de cada uno de esos países [21].

Pronto se advirtió la sorprendente similitud del derecho de Hammurabi con ciertas cláusulas jurídicas veterotestamentarias. Así pasó al primer plano de la atención de los investigadores, no el decálogo, sino el código de la alianza. Se confirmó una estrecha relación, dentro del contexto de Ex 20, 23-23, 19, entre los fragmentos 21, 1-22, 16 y el derecho de la cultura cuneiforme. No vamos a ocuparnos de esas afinidades, que afectan también al Deuteronomio. Esos códigos jurídicos fueron analizados por especialistas en derecho comparado y se llegó a establecer paralelismos en los contenidos [22]. La investigación y comparación se orientó también por las vías metodológicas de la historia de las formas. El mismo año (1927) en que Mowinckel había publicado su trabajo sobre el decálogo, apa-

20. J. B. Pritchard, *Die Archäologie und das Alte Testament,* 1962, 207 s.

21. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alte Testament,* ²1926, 380-431; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* 1950, 159-198.

22. Cf., por ejemplo, M. David, *The codex Hammurabi and its relation to the provisions of law in Exodus:* Oudtestamentische Studiën 7 (1950) 149-178.

reció una obra de A. Jepsen con el título *Investigaciones sobre el código de la alianza,* que se propone estructurar esos textos teniendo en cuenta los diversos estratos, con especial atención a las formas de los mandamientos. Jepsen cree poder distinguir cuatro fuentes en el código de la alianza:

1. Los *mischpatim* hebreos en Ex 21, 1-22, 16 (además de 21, 12-17.23-25). Estos materiales poseen tales similitudes con los otros códigos jurídicos antiguo-orientales, que puede hablarse de una fuerte influencia por parte de éstos. A juicio de Jepsen, Israel recogió su sistema jurídico, en el que se trata primero del derecho de los «esclavos hebreos», de los aborígenes hebreos, que Jepsen identifica con los *chabiru* de las cartas de Amarna y que estarían en estrecha relación con los israelitas. Los hebreos serían descendientes de un pueblo inmigrante que se habría establecido desde muy antiguo en el país.

2. La segunda fuente son los *mischpatim* israelíticos, cláusulas legales muy concisas, del estilo de Ex 21, 12 «el que hiere de muerte a un hombre, es reo de muerte», 15 «el que hiere a su padre o a su madre, es reo de muerte», 17 «el que maldice a su padre o a su madre, es reo de muerte». Jepsen relaciona también la ley del talión de Ex 21, 23b-25 «vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» con esas normas lacónicas y esenciales, con las que la divinidad instaura el derecho en Israel.

3. Una tercera fuente la constituyen las prohibiciones morales del código de la alianza; por ejemplo: «no dejarás con vida a la hechicera» (Ex 22, 17), «no oprimirás ni vejarás al emigrante» (Ex 22, 20), entre otros textos. Jepsen descubre aquí una raza o estirpe naturalizada desde muy antiguo y que con el tiempo sufrió grandes transformaciones.

4. Finalmente, en una cuarta fuente se recogen las disposiciones cultuales del código de la alianza, que en-

cuentran un estrecho paralelo en el llamado decálogo yahvista. Constituyen el primer documento histórico que atestigua un enfrentamiento de Israel con Canaán y sus prácticas religiosas, por ejemplo, las fiestas agrarias. Encontramos en estos textos normas sobre la construcción del altar (Ex 20, 24-26), sobre ofrendas y su ritual (23, 17.15.18.19b.19a), sobre calendario cultual (23, 14-16), prohibición de adorar a otros dioses (23, 13b), disposiciones humanitarias (23, 5.10-12). No cabe establecer aquí una unidad formal.

Jepsen llevó a cabo esta investigación, con la metodología de la historia de las formas, inspirado y estimulado por A. Alt, como declara en el prólogo del libro. En 1934 el mismo Alt publicó, bajo el título *Los orígenes del derecho israelita*[23], un breve trabajo de 70 páginas, que representa en este campo una gran aportación en forma de síntesis y compendio y por ello ha influido notablemente en estudios posteriores. Por su claridad y concisión, este trabajo recuerda la obra de Wellhausen. En él se aúnan el análisis de textos legales antiguos desde la perspectiva de la historia de las formas y una visión panorámica de la historia del derecho primitivo en Israel. Al mismo tiempo se plantea con agudeza el problema de la circunstancia histórica, y a través de esa clarificación del subsuelo legal se prepara el camino para una impostación nueva del problema teológico de la ley. Posteriores trabajos de M. Noth y G. von Rad han discurrido por los caminos abiertos por Alt y han llevado al planteamiento explícito del problema teológico de la ley veterotestamentaria. La próxima lección estará dedicada a recorrer, después de una breve noticia sobre las investigaciones de Alt, ese camino en busca de un nuevo planteamiento teológico de la ley.

23. En *Kleine Schriften zur Geschichte del Volkes Israel* I, 1953, 278-332.

5

LEY DE DIOS Y ALIANZA

La fase más reciente de la investigación en torno a la historia del derecho veterotestamentario se inició, como señalábamos al final de la lección anterior, con el trabajo de Alt sobre los orígenes del derecho israelita. Albrecht Alt [1], nacido el año 1883 en Stübach (Franconia central), ocupó entre 1909-1912 el cargo de inspector en el Centro de estudios; entre 1912-1914 fue profesor supernumerario en Greifswald; desde 1914 catedrático en Basilea; en 1920 en Halle, y en Leipzig desde 1922 hasta su muerte en 1956. Gracias a su perfecto conocimiento de Palestina, que adquirió por haber estado alistado en el destacamento de Palestina en la primera guerra mundial, a lo que hay que añadir el ejercicio provisional del cargo de pastor titular en Jerusalén y la dirección de los cursos sobre Palestina desde 1924 hasta 1931, abrió nuevos caminos a la investigación de la historia de Israel.

1. H. Bardtke, *Albrecht Alt. Leben und Werk:* Theologische Literaturzeitung 81 (1956) 513-522.

El trabajo de Alt sobre el antiguo derecho de Israel toma como punto de partida el «código de la alianza» y hace incursiones por otros textos del antiguo testamento sólo con el fin de un mayor esclarecimiento del tema. Alt averiguó que se da un encuentro de dos corrientes jurídicas de estilo muy diferente, que hay que identificar en su peculiaridad y reconducir a su respectivo origen.

Por una parte aparece el llamado derecho casuista, que Jepsen había calificado como *mischpatim* hebreo. El derecho que se expresa (con algunos cortes e interferencias) en Ex 21, 1-22, 16 debe calificarse como casuista, porque define casos concretos, en los que pueden subdistinguirse casos más particulares, y para cada uno se prescribe el tratamiento correspondiente. Así se dice en 21, 18s:

> Cuando surja una riña entre dos hombres y uno hiera al otro a pedradas o (aquí hay un término de significado dudoso, en la traducción griega se dice «a puñetazos»), sin causarle la muerte, pero obligándole a guardar cama, si el herido puede levantarse y salir a la calle con ayuda de un bastón, entonces el que lo hirió será declarado inocente tendrá que pagar únicamente los gastos de la cura y la convalecencia

Aquí se describe con todo detalle un caso concreto y su formulación se hace, como se advierte en un análisis del texto, en términos muy precisos. En el original hebreo la exposición del caso se inicia con la partícula *ki*; sigue la variante del sub-caso con la partícula condicional *im* (es claro que la otra variante sería que el herido muriese a consecuencia de los golpes recibidos); finalmente se determina exactamente la sanción. Es un estilo muy formalista, que describe el caso objetivamente, definiéndolo por acumulación de premisas (formuladas con claridad y concisión), de forma que queda perfectamente identificable; asimismo, la sanción está formulada inequívocamente. El código legal 21, 1-22, 16 se conserva intacto en el comienzo, incluso con el título; la conclusión, está incompleta. Los temas

que trata son: derecho de los esclavos, derecho de sangre, lesiones corporales, daños al ganado o a los campos, derecho de depósito, derecho conyugal. Quizá en Dt 22 se conserva un fragmento que sería continuación del código.

En cuanto al ámbito de vigencia y de ejercicio de este derecho, es decir, su *locus* jurisdiccional, hay que decir que pertenece a la magistratura ordinaria de la ciudad. En Rut 4, 1s, donde se trata del esclarecimiento de un derecho de compra o de rescate, puede verse cómo se convoca a asamblea a una comunidad de derecho para decidir un caso jurídicamente discutido:

> Boaz fue a la plaza del pueblo y se sentó allí En aquel momento pasaba por allí el pariente del que había hablado Boaz Lo llamó Oye, fulano, ven y siéntate aquí El otro llegó y se sentó Boaz reunió a diez concejales y les dijo sentaos aquí Y se sentaron Entonces Boaz dijo al otro Mira, la tierra que era de nuestro pariente Elimélec la pone en venta Noemí, la que volvió de la campiña de Moab He querido ponerte al tanto y decirte Cómprala ante los aquí presentes, los concejales, si es que quieres rescatarla, y si no, házmelo saber, porque tú eres el primero con derecho a rescatarla y yo vengo después de ti

Así queda discutido y aclarado públicamente, en asamblea de los notables de la ciudad, un caso de litigio. L. Köhler describió en términos muy ilustrativos, en un famoso discurso que pronunció como rector de la universidad de Zurich, este fenómeno del derecho comunitario del pueblo hebreo [2].

Si buscamos los antecedentes de este derecho hebreo, comprobamos que tiene notables paralelismos con los códigos antiguo-orientales, tanto en el estilo casuista como en el contenido. Puede verse, por ejemplo, un lugar paralelo del caso citado Ex 21, 18s, en el artículo 206 del códi-

2 L Kohler, *Der hebraische Mensch*, 1953, 143-171

go de Hammurabi: «en caso de que alguien haya golpeado a otro en una riña y le haya lesionado, tiene que jurar: no le he pegado intencionadamente, y tiene que cargar con los gastos del médico». Incluso la ausencia en el código veterotestamentario de rasgos específicamente israelitas habla en favor de un origen foráneo. La integración del pueblo israelita en la cultura antiguo-oriental tiene lugar a través de los cananeos. Israel asimiló el derecho cananeo, lo adaptó a su mentalidad y lo legó a la posteridad. Alt conjetura que los llamados jueces menores, del libro de los Jueces (Jue 10, 1-5; 12, 8-15) pudieron haber sido los custodios y transmisores de este derecho.

Más importancia reviste el segundo *corpus* jurídico, que en el código de la alianza queda en parte diluido dentro del derecho casuista y en parte queda simplemente adjuntado. Alt lo designa con el término «derecho apodíctico». Puede verse, por ejemplo, en Ex 21, 23s cómo en un caso expuesto en términos casuistas interfiere un elemento que desde la perspectiva de la historia de las formas hay que considerar estructuralmente distinto. En conexión con el caso citado de las lesiones en una riña entre hombres, se intercala el caso de malos tratos a una mujer encinta. Si a consecuencia de ellos la mujer aborta, al agresor se le impondrá una multa. «Pero cuando haya lesiones (de la misma mujer), las pagarás: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (21, 23-25). Aquí evidentemente se introduce una fórmula jurídica autónoma, y su intencionalidad es sustituir la reglamentación casuista, que impone una indemnización o compensación, por una ley general del talión, según la cual entre el daño y la reparación debe darse una equivalencia perfecta. También en otros contextos casuistas puede observarse la interferencia de la mentalidad apodíctica, que se delata en la formulación tendente a neutralizar el estilo casuista. Por lo demás, la ley del talión se encuentra formulada en el código de Hammurabi.

En otro pasaje puede constatarse cómo un grupo de cláusulas se infiltra en un contexto de estructura diferente. Hay cláusulas que se ordenan en un ritmo peculiar en torno al número cinco. «El que hiera de muerte a un hombre, es reo de muerte» (Ex 21, 12). «El que hiere a su padre o a su madre, es reo de muerte. El que secuestra a un hombre, para venderlo o para retenerlo, es reo de muerte. El que maldice a su padre o a su madre, es reo de muerte» (Ex 21, 15-17). En el original hebreo se describe aquí en forma participial la conducta de un hombre, eventualmente se añade una consecuencia de esa conducta y finalmente se pronuncia la correspondiente sanción con un verbo reforzado por el infinitivo absoluto. Esas cláusulas se expresan en forma tajante, no consideran ningún «si» o «pero», sino que automáticamente decretan la pena de muerte. La uniformidad estructural de las cláusulas hace pensar que se han reunido intencionadamente en series, cuyo recorrido refuerza la severidad que ya por su contenido poseen estas frases apodícticas. En algunos pasajes del código de la alianza y en el llamado «código de la santidad» (Lev 17-26) se encuentran restos de series similares. Aquí ya no se habla de sanciones. Lo que impera es una voluntad incondicional —la voluntad de Yahvé— que exige el exterminio del malhechor. La comunidad del pueblo como tal es la que debe cuidar del cumplimiento de esa exigencia (¿lapidación?).

Alt adjunta el famoso dodecálogo de las maldiciones de Dt 27, 15-26. Son doce sentencias que originariamente se ordenaban en metro de cuatro versos y ahora aparecen yuxtapuestas y precedidas del hebreo *arur,* «maldito». «Maldito quien se haga una imagen o se funda un ídolo... Maldito quien desprecie a su padre o a su madre... Maldito quien corra los mojones de su vecino...». Junto a los delitos sancionados con pena de muerte que se mencionan en la primera serie, se introducen aquí delitos sancionados con la maldición, que en parte coinciden en el contenido con la primera serie. Como los delitos mencionados en la

segunda serie son en parte actos ocultos, se supone que la ejecución del castigo de maldición queda reservada a Yahvé, que ve y castiga también lo oculto. Una tercera serie la constituye Lev 18, que especifica los grados de parentesco que implican prohibición de comercio sexual. Esta serie muestra una estructura formal diferente, ya que el verbo negativo se coloca al final de la frase: «La desnudez de tu prójimo... no destaparás». También aquí se deja sentir el tono categórico del mandato. Ese tipo de preceptos negativos puede encontrarse también en textos que hablan de personas abominables o vitandas: «A la hechicera no la dejarás con vida. Contra Dios no blasfemarás, y al jefe de tu pueblo no maldecirás...» (Ex 22, 17.27; cf. también el breve código del comportamiento en el juicio: Ex 23, 1-3.6-9). Hay que incluir aquí el decálogo (Ex 20; Dt 5), donde se sustituyen dos prohibiciones por dos mandatos (sábado y deberes con los padres). La identidad de la estructura formal de las frases se va perdiendo en el decálogo. A través de una comparación de las diversas series se comprueba que en el decálogo la selección de las cláusulas ha estado presidida por el propósito de abarcar en lo posible todos los sectores de la vida humana. En cambio las otras series son mucho más especializadas, y con frecuencia están ordenadas por temas (código del juicio, delitos ocultos...). En esas series los delitos no van acompañados de la sanción correspondiente. Sólo se hace constar la prohibición (o mandato) categórica de una acción. A través del análisis —en la línea de la historia de las formas— se llega a la conclusión de que el decálogo clásico no es originario, ya que el imperativo de la forma pura cede ante el objetivo de lograr la máxima amplitud en los contenidos.

En cuanto al origen y contexto histórico de estos textos legales, no basta con remitir a los procedimientos de los tribunales civiles o laicos. Aquí todo respira autoridad inapelable. Se dictamina y se legisla a un nivel que trasciende toda competencia humana. ¿Cuál es la raíz vital de esos códigos? Dt 27 da a entender claramente que la lista de

maldiciones se inserta en el contexto de una celebración sacral del pueblo israelita. Las cláusulas son recitadas por sacerdotes monitores en nombre de Yahvé. Incluso el modo imperativo en segunda persona del singular (tú...), que aparece, por ejemplo, en el decálogo, hace pensar en una autoridad absoluta. Probablemente Dt 27 describe un rito establecido que se repite en forma estereotipada. Ahora bien, Dt 31, 10-13 ordena, en su redacción actual y como parte integrante de una compilación de época tardía (el Deuteronomio), que cada siete años y durante la fiesta de los «tabernáculos» o chozas se dé lectura a la ley de Dios en asamblea popular, junto al santuario de Yahvé.

> Cada siete años, el año de la remisión, por la fiesta de los tabernáculos, cuando todo Israel acuda a presentarse ante el Señor, tu Dios, en el lugar que él elija, se proclamará esta ley frente a todo el pueblo. Congregad al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al emigrante que viva en tu vecindad, para que oigan y aprendan a respetar al Señor, vuestro Dios, y pongan por obra todos los artículos de esta ley, mientras os dure la vida en la tierra que vais a tomar en posesión cruzando el Jordán. (Hasta tus hijos, aunque no tengan uso de razón, han de escuchar la ley, para que vayan aprendiendo a respetar al Señor, vuestro Dios).

En este texto se alude a la celebración periódica de una renovación de la alianza, durante la cual se proclama una vez más la ley de Israel. A partir de ahí se comprende perfectamente que se haga referencia a la primera gran promulgación divina por medio de Moisés, con ocasión de la primitiva alianza de Israel en el monte Sinaí. Tal es el contexto y la radicación histórica del código de la alianza. Ahí está el decálogo con su proclamación soberana: «Yo soy Yahvé, tu Dios», como base y justificación de los mandamientos. Alt conjetura, aplicando la teoría de Mowinckel sobre el decálogo, que Sal 81 era un salmo relacionado con la fiesta otoñal. La introducción himnica de 2-6a convoca a celebrar la fiesta con cánticos y al son de instrumentos.

Después de una secuencia en 6b-9, que ensalza la acción providente de Dios y exhorta a escuchar su voz, sigue en 10-11 el recitado, en paráfrasis libre, del comienzo del decálogo. El salmo 50 parece tener la misma procedencia.

Todos estos datos arrojan como balance la verosimilitud de la teoría según la cual el derecho genuino de Israel es el derecho apodíctico[3]. El código de la alianza, con su unificación de las dos corrientes del derecho tradicional, que por el método histórico de las formas cabe distinguir con relativa claridad, resulta ser, en consecuencia, el viejo documento del encuentro de los dos *corpus* jurídicos. La voluntad soberana del legislador divino, perceptible en el derecho apodíctico, tiende a abarcar todo el ámbito de la vida humana. Resulta así que el encuentro del código de Israel con el antiguo derecho cananeo representa el auténtico problema interno de la historia posterior de Israel.

El trabajo de Alt está concebido como una investigación histórica que trata de esclarecer los orígenes del derecho israelita. Si lanzamos una mirada retrospectiva a las teorías de Wellhausen, podemos percatarnos del avance que supone este nuevo enfoque de los problemas. Wellhausen tiene razón cuando sustrae a la época mosaica el material legislativo del escrito sacerdotal; sin embargo, a la luz de los nuevos conocimientos históricos del derecho antiguo-oriental y a través del método de la historia de las formas, se ha podido constatar que el Israel primitivo no carecía de «ley», sino que ya con la entrada en el país de Canaán se inicia la historia, llena de peripecias, de una tensión dialéctica entre dos corrientes jurídicas. Es cierto que el escrito sacerdotal y su reglamentación del culto en el santuario es posterior, en su redacción actual, al período

3. En cualquier caso, después de las recientes investigaciones no se puede sostener la tesis de Alt, según la cual la formulación apodíctica del derecho no se da entre los pueblos del entorno israelita. Cf., por ejemplo, G. Heinemann, *Untersuchungen zum apodiktischen Recht*, Hamburg 1958 (no impreso); E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des sogenannten apodiktischen Rechts im Alten Testament*, Bonn 1961.

de los profetas. Pero los profetas mismos viven en medio de un pueblo que ya ha escuchado una proclamación del derecho divino, que era algo más que esa libre enseñanza oral de la *torá*, que imaginaba Wellhausen.

El horizonte de la problemática del decálogo se ha ampliado. El decálogo ya no es el producto solitario del genio de Moisés, sino uno más entre los posibles códigos jurídicos, que en parte se ha llegado a identificar. Es verdad que el decálogo, con su preámbulo singular, posee un peso específico propio[4]. Pero en sus cláusulas parece homologable con otros códigos. Desde el punto de vista de la historia de las formas, es más bien un producto que presupone otras formas más puras y primitivas. Pero tampoco se trata de un producto que haya que adscribir al período profético, de un nivel espiritual y ético superior. Los artículos del decálogo proceden de la fase original de proclamación del derecho israelita, aunque posiblemente su distribución decalógica actual se remonte a una fase más tardía de la tradición. En todo caso, esta cuestión está por resolver.

La labor de Alt no sólo fue fructífera en el campo histórico. En su afán de descubrir las raíces genéticas del derecho veterotestamentario y precisar mejor el origen del auténtico derecho israelita, Alt replanteó en forma nueva el problema del sentido de la ley de Israel. La obra de Gerhard von Rad *El problema del Hexateuco a la luz del método histórico de las formas,* publicada en 1938, y la de Martin Noth *Las leyes en el Pentateuco. Sus presupuestos y su sentido,* de 1940, han despejado aún más este nuevo horizonte. Más tarde, la *Teología del antiguo testamento,* de G. von Rad, ha abordado resueltamente el problema de la comprensión teológica de la ley veterotestamentaria. Analicemos primero someramente los dos primeros trabajos, para en la próxima lección plantear el problema de la «ley» en diálogo con la *Teología* de von Rad.

4. Se trata de la fórmula de autopresentación en la teofanía; cf. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe,* en *Gottes Offenbarung,* 1963, 11-40.

La obra de G. von Rad de 1938 deja entender ya en el título que su intención es atacar un viejo problema muy tratado por los investigadores, el problema del Hexateuco, con un planteamiento nuevo en base al método de la historia de las formas. Esa obra no se ocupa sólo del exiguo material referente a la ley, de que hemos hablado en nuestro examen del trabajo de Alt, sino de todo ese complejo que en la primera lección denominábamos «la ley» o «Moisés»: el conjunto de los cinco libros mosaicos, al que se agrega el de Josué como su conclusión. Ya el primer trabajo analítico de Wellhausen había abordado bajo el título *La composición del Hexateuco* [5] este amplio complejo. A primera vista puede parecer que nos estamos desviando de nuestra problemática, que es la ley antigua en el sentido estricto del término. Pero en realidad esta ampliación temática nos sirve para situar la ley en un horizonte más general, que nos permitirá impostar el auténtico problema teológico de la ley. Nos parece correcto analizar primero este libro de von Rad, antes de pasar a ocuparnos, a través del trabajo de Noth, de la ley en sentido estricto.

El problema que plantea G. von Rad es cómo se ha llegado al gran *corpus,* mal estructurado, del Hexateuco, con su material tan heterogéneo: historia de los orígenes, historia de los patriarcas, historia de la salida de Egipto, el gran complejo de la historia del Sinaí con sus textos legales intercalados, y finalmente la continuación del relato, en el libro de Josué, hasta la entrada en el país de Canaán. G. von Rad encuentra el verdadero fundamento y núcleo de todo el conjunto en el escaso material de un relato de tipo religioso, que hablaba de la acción de Yahvé en Israel, liberándolo de los egipcios e introduciéndolo en el nuevo país. Este escueto credo religioso de Israel puede encontrarse en muchos otros textos, en salmos, narraciones y —como formulación más bella— en una vieja oración li-

5. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs,* 1885.

túrgica para la ofrenda de las primicias en Dt 26 y que parece remontarse a una fuente antigua.

Particularmente familiar nos resulta la breve fórmula de introducción al decálogo: «Yahvé, tu Dios, que te sacó de Egipto, de la esclavitud». Alrededor de ese núcleo cristalizó un rico material narrativo. A él se agregó la historia de las promesas del ciclo patriarcal y —quizá en época en que el autor yahvista escribió la narración— una historia de los orígenes. Los textos adicionales son claramente identificables. Von Rad opina que ese credo religioso originario está estrechamente vinculado con la fiesta sacral que semanalmente se celebraba en el santuario de Guilgal. Con esta hipótesis von Rad parece adscribir el origen del credo religioso al horizonte, excesivamente limitado, de una celebración cúltica local. Pero no vamos a detenernos en este punto.

También es importante una segunda observación: en estos escuetos credos religiosos generalmente no se hace mención de los acontecimientos del Sinaí, que en la versión actual constituyen el tema central y parecen dar sentido a toda la historia de Moisés. Esto induce a pensar que la teofanía del Sinaí y la gran proclamación de la ley a ella aneja debe considerarse como un complejo que a lo largo de la tradición ha corrido sus propios avatares. Esta hipótesis está avalada por algo que ya había sido advertido desde el campo de las investigaciones de crítica literaria: hacia la mitad del libro del Exodo se pasa a hablar de la alimentación milagrosa en el desierto y de los manantiales de Masá y Meribá, que se encuentran en la región de Cades, un territorio que en los relatos del Sinaí desaparece totalmente, pero después de la partida de Israel del monte de Dios reaparece inesperadamente en las narraciones del libro de los Números (13.20)[6].

6. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 1883, 363; E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* 1906, 61 s.

Esta tradición sinaítica tiene una dinámica propia, diferente de la de los demás complejos de textos. Mientras la historia de la salida de Egipto apunta claramente, ya desde el principio, a la entrada en el nuevo país, y sólo una vez alcanzada la meta descansa, por así decirlo, el relato, en la historia del Sinaí el tema de la migración está en gran parte ausente. En Ex 19 se trata de preparar al pueblo para el encuentro con Dios en el tremendo acontecimiento de la teofanía y la promulgación de la ley; y en Ex 24, del pacto con Yahvé en torno a esa ley. Von Rad tiene razón cuando observa, recogiendo y prolongando los hallazgos de Mowinckel, que detrás de ese gran despliegue literario se perfila la celebración de una asamblea de carácter cultual. Hay que recordar de nuevo los salmos 50 y 81, que reflejan ese acontecimiento festivo en el que Dios se manifiesta y promulga su ley. Así von Rad conecta también con las hipótesis de Alt, quien hablaba de una festividad de lectura de la ley que se celebraba periódicamente. Von Rad encuentra en el Deuteronomio una estructura similar, con la secuencia de parénesis, proclamación de la ley, renovación del pacto, bendiciones y maldiciones; pero tampoco vamos a entrar en este tema. Basta para nuestro propósito destacar dos puntos. En primer lugar, también a través de estos métodos de investigación llega von Rad a la conclusión de que la ley de Yahvé no representa para Israel simplemente una doctrina que se aprende y se sabe, sino que hunde sus raíces en una determinada vivencia litúrgico-cultual del pueblo de Dios. El relato de la asamblea de Siquem, que puede leerse en Jos 24, hace suponer que en una época antigua la fiesta de la proclamación de la ley, en la que el pueblo era convocado a asamblea, tenía lugar en Siquem. Parece que el dodecálogo de las maldiciones de Dt 27 debe localizarse en el mismo lugar. Para Israel, la proclamación de la ley va unida a la celebración del pacto que liga al pueblo con su Dios. La ley de Israel se apoya en la conciencia de esta alianza con Dios.

Hay que añadir, como segunda observación, que este relato de la proclamación de la ley y del pacto forma parte del relato más amplio —siempre procedente del breve código religioso— de la gran historia de la salvación a través de la cual Dios ha guiado a su pueblo. El problema histórico de si Israel, después de la salida de Egipto, se dirigió al Sinaí, el problema de si el Sinaí bíblico puede localizarse en la península de este nombre, es difícil de resolver y las opiniones son muy encontradas[7]. De lo que no cabe duda es de que Israel en sus conmemoraciones quiere confesar que la alianza y los mandamientos están inscritos dentro del orden providencial de Dios para con su pueblo y no pueden desligarse de ese contexto general. Así se explica que en el preámbulo del decálogo se haga mención de la salida de Egipto. La fe de Israel se resiste a separar un acontecimiento de otro. Detalle muy importante para la comprensión teológica de la ley.

Pero antes de entrar en esa comprensión o interpretación, y como requisito previo, tenemos que dedicar nuestra atención al trabajo de M. Noth sobre *Las leyes en el Pentateuco,* de 1940. Esta obra recoge el material legislativo del Pentateuco, pero su propósito no es esclarecer la procedencia de ese material —problema ya muy estudiado— sino analizar los principios que presiden su organización. Porque esas leyes no suelen apelar a un organismo o institución, por ejemplo, el estado. Más bien hacen referencia a un orden general preestablecido, que es lo que les confiere un sentido concreto. Por ejemplo, el hecho de que muchas leyes se formulen en términos negativos es un indicio claro de que no se trata de crear a través de ellas un orden, sino de asegurar el orden ya constituido.

¿Qué orden es ése? Podría contestarse, en analogía con las estructuras modernas: el estado israelita. Pero un análisis más riguroso muestra que las leyes del Pentateuco no

7. M. Noth, *Geschichte Israels,* [2]1954, 120-130; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen,* 1961.

tienen relación alguna con un estado ni aspiran, como meta, a la seguridad de ese estado Precisamente la legislación real de Dt 17, 14-20, en la que podía presumirse ese objetivo, no mira a la seguridad del estado o del rey, sino que más bien pone límites a la realeza desde una instancia superior, previa a la realeza misma, al disponer, por ejemplo, que el rey no posea muchos caballos, ni muchas mujeres, ni mucha riqueza, y para ello deberá leer asiduamente el libro de la ley

Esa instancia superior es la comunidad, fundada en la alianza con Yahvé Y esto no sólo en un sentido espiritual e invisible Esa comunidad se contradistingue claramente de la población cananea del país Se caracteriza, frente a ésta, por su vinculación histórica al recuerdo de la emigración y la conquista del país Mejor dicho por la confesión de la providencia de Yahvé al liberarlos de la esclavitud y entregarles el nuevo país Esa comunidad es el ente llamado «Israel» Por eso en el Deuteronomio la lista de sanciones puede concluir con esta advertencia «Extirparás la maldad de Israel» (Dt 17, 12, 19, 19, 22, 22) Determinados delitos se califican de «infamia de Israel» (Dt 22, 21), y algunas narraciones antiguas utilizan, al juzgar acciones de particular gravedad, la fórmula «eso no se hace en Israel» (2 Sam 13, 12) Más tarde, «Israel» será, en un sentido restringido, la designación oficial de la porción nórdica del reino En su origen era el nombre que expresaba el pacto sacral de las doce tribus, que Noth en un trabajo de juventud había denominado *amphiktyonia,* es decir, hermandad constituida en torno a un santuario y un culto comunes[8] Noth supone que el centro de esta *amphiktyonia* lo constituía la tienda-santuario, como sede del pacto de Israel[9] Así se explica que algunas leyes de Israel, de especial rigor, no respondan a una fría razón de estado, sino

8 M Noth, *Das System der zwolf Stamme Israels,* 1930

9 Frente a esa opinion, cf R Smend, *Jahwekrieg und Stamme bund Erwagungen zur altesten Geschichte Israels,* 1963

que más bien sean ocasión de fricciones con éste. Por ejemplo, el precepto de anatema o exterminio en la guerra santa (1 Sam 15; 1 Re 20, 35-43). En este punto Noth viene a coincidir con la hipótesis de von Rad, según la cual la comunidad se fundaba en un pacto del que dan cuenta las historias del Sinaí, historias que a su vez tienen su origen en la fiesta otoñal de la alianza, en la que se procedía a la lectura de la ley. Un análisis detenido de Ex 24 demuestra que el fondo más antiguo de la narración antepone claramente la alianza a los mandamientos. No es la guarda de los mandamientos lo que hace posible la alianza, sino a la inversa, porque existe un pacto, deben guardarse los mandamientos. En una reforma del culto llevada a cabo por Josías, de la que 2 Re 22s hace constar que se hizo en base a la ley de Moisés, no se establece un pacto nuevo, sino simplemente se refuerza el viejo pacto mosaico. De todos modos, el que un rey restaurase por su cuenta el pacto tuvo, según Noth, consecuencias funestas para el futuro, dando ocasión al malentendido de que los mandamientos del pacto eran leyes estatales.

El análisis del contenido de los mandamientos revela que su tema es, en parte, la simple regulación de las relaciones interhumanas, tal como sucede en otros códigos de antiguo oriente. Esta constatación vale, por ejemplo, para el derecho casuista del código de la alianza. Lo mismo puede decirse de otras ordenaciones cúlticas. Pero las reglamentaciones específicas atañen, además y sobre todo, a la exclusividad de la relación con Yahvé, la prohibición de la apostasía, las disposiciones frente a cultos y usos extranjeros, frente a la moral cananea, frente a las divinidades de la fecundidad. En todas estas prescripciones se trata de proteger el orden sacral de Israel, del pueblo de Yahvé.

Esto, por lo que respecta al Israel anterior al exilio. Durante esa época está vigente, según Noth, el antiguo orden sacral del pacto. Pero luego se desencadena la gran crisis. Los profetas anuncian el final de la alianza. Con el exilio, el pacto sacral ha cesado en sus funciones. En la predica-

ción profética late la esperanza de una nueva alianza, la instauración de un orden sacral nuevo, puro. En Ez 40-48 no se habla de la constitución de un estado nuevo, sino del reagrupamiento de las doce tribus. Así se evidencia una vez más el verdadero sentido del orden antiguo.

Pero la restauración postexílica tiene lugar en una tesitura muy diferente. Se introducen las viejas leyes, pero ya no rige el viejo orden del pacto sacral. Y ahora la relación se invierte: la guarda de las leyes no está subordinada al cumplimiento del antiguo orden sacral. Lo primero es el cumplimiento de la ley. A través de ese cumplimiento se espera una restauración del orden antiguo. Al final la ley se convierte, según Noth, en un ente autónomo, absoluto, intemporal y ahistórico. En algunos salmos de época tardía, como Sal 1; 19, 8-15; 119, Noth cree encontrar esta concepción ahistórica de la ley, que se ofrece al hombre como un simple mandato. El comportamiento humano es ahora un problema individual. Las nociones de recompensa y castigo cobran una importancia excepcional. Se trata de una noción de ley que algún día Pablo tendrá que considerar como adversaria de la promesa: la ley del judaísmo.

Se puede preguntar si Noth ha acertado del todo en su descripción del período postexílico. No vamos a entrar en esta cuestión. Lo importante es la demostración positiva de que para el antiguo Israel la ley está siempre referida a la alianza, que es su base y presupuesto. La ley debe entenderse a partir del pacto. Pero esto lleva de la mano al problema de la comprensión del sentido de la ley. ¿Qué tiene que decir la teología acerca del fenómeno «ley»?

Es el tema que abordaremos en la próxima lección, en diálogo con la *Teología* de G. von Rad.

6

LA LEY SEGUN G. VON RAD

Hemos recorrido un largo camino en nuestro análisis del problema «ley y profetas». La equiparación indiscriminada de los dos conceptos en el nuevo testamento y en la tradición cristiana ha sido objeto, en tiempos recientes, de una crítica esclarecedora. Frente a la idea de que Moisés dio la ley a Israel, ley de la que los profetas, en períodos sucesivos, fueron simples expositores e intérpretes, se afirmó la tesis opuesta, según la cual los profetas fueron los auténticos guías espirituales de Israel, y la ley representó sólo un fenómeno tardío de anquilosamiento, correspondiente al período postexílico del judaísmo. Pero en una fase más avanzada de la investigación, cambió de nuevo la perspectiva. Se demostró que ya el antiguo Israel reconocía en Yahvé una voluntad legisladora y periódicamente tenía lugar una proclamación de sus leyes. Pero no se trataba de la minuciosa reglamentación cúltica del escrito sacerdotal, sino de un código muy escueto, aunque abarcaba todos los sectores de la vida humana, incluidas expresamente las relaciones sociales. Al mismo tiempo, la impostación de la problemática experimentó un giro radical. Se aplicó el método de la historia de las formas y tradiciones, se buscó la

circunstancia histórico-vital, y el resultado fue poner al descubierto las raíces genéticas de los mandatos de Yahvé El método puramente histórico ha servido para plantear, en una perspectiva nueva, el problema teológico del sentido objetivo de la ley

En el trabajo de M Noth que hemos examinado, se yuxtaponían o, mejor, contraponían dos modos posibles de ordenar la ley divina De una parte, la ordenación preexílica, según la cual la ley queda subordinada al pacto sacral de las tribus, pacto que se renovaba en celebraciones periódicas, conmemorativas de la elección y liberación del pueblo por Yahvé De otra, la ordenación de la época tardía postexílica, en que el cuadro se descompone y la ley pasa a ser una magnitud absoluta, ahistórica, autónoma, imperativo puro A este propósito hay que citar el último artículo de J Begrich, profesor de antiguo testamento en Leipzig, caído en la segunda guerra mundial[1] En ese artículo se encuentra dentro de la idea de «alianza» *(berith)* una antítesis similar a la que acabamos de exponer La idea auténticamente israelita de alianza es, según J Begrich, la de un pacto puramente gratuito que Yahvé, todopoderoso, otorga a su pueblo A ella se contrapone la idea inspirada en los convenios o pactos cananeos, que debe considerarse una degeneración de la noción original de alianza, según ella, «alianza» es un pacto o convenio entre dos partes, con derechos y obligaciones mutuas, «alianza» en este sentido equivale a un acuerdo compensatorio

G von Rad ha recogido en su *Teología del antiguo testamento* esta impostación del problema[2] En el primer tomo de la obra, que lleva por título *Teología de las tradiciones históricas de Israel* y expone en líneas generales los

1 J Begrich *Berit Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform* Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft 60 (1944) 1 11

2 G von Rad *Teología del antiguo testamento* I Salamanca [4]1978

temas principales del Hexateuco (historia de los orígenes, historia de los patriarcas, salida de Egipto, revelación del Sinaí, etapa del desierto, Moisés, entrada en Canaán), se aborda el tema de los mandamientos bajo el concepto «revelación de Dios en el Sinaí». Un subapartado lleva el título «El significado de los mandamientos». Von Rad insiste en que el problema de la interpretación teológica de la voluntad divina expresada en el decálogo no puede resolverse partiendo de un decálogo «absolutizado». Hay que considerar más bien que «la proclamación del decálogo y la elección de Israel son fenómenos convergentes» [3].

Con la revelación de su nombre, con la elección de Israel como pueblo suyo («Yo soy Yahvé, tu Dios») Dios proclama su derecho supremo sobre ese pueblo y toma posesión de él. La proclamación de los preceptos acontece en el marco de esta previa toma de posesión. «La proclamación de la voluntad divina es como una red tendida sobre Israel, es su captura o toma de posesión por Yahvé» [4]. Si se tiene presente que el decálogo se sitúa en el campo pragmático de una fiesta de la alianza, se comprende por qué sus preceptos no tienen un sentido cultual inmediato. Este fenómeno no tiene su explicación en una polémica de los profetas contra el culto, sino en el hecho de que durante esa celebración se le habla al pueblo, al «laicado» dentro de su circunstancia, y teniendo presente la forma en que, a su regreso, seguirá desenvolviéndose en su vida cotidiana.

A partir de esta radicación en la celebración de la alianza es como hay que interpretar los mandatos de Dios. Así se explica que Israel viva la proclamación de la ley como un acontecimiento sagrado. Precisamente en el mandamiento es donde se realiza la alianza. Por tanto, el mandamiento no es condición y presupuesto para la alianza. Esta no cobra primariamente vigencia ni se hace real por la guarda de los mandamientos. Más bien, por ser la alianza

3. *Ibid.*, 247.
4. *Ibid.*, 249.

un hecho, una realidad, se proclaman los mandamientos como órdenes de Yahvé. Para von Rad los mandamientos no son «ley» en sentido teológico estricto. Esto se desprende también en parte de la misma formulación negativa de los preceptos. «Al decálogo le falta lo más importante: el contenido positivo, sin el que no cabe ley»[5]. La serie de preceptos no pretende fijar algo así como un *ethos*, no es exponente de los imperativos maximalistas de Yahvé. Sólo a través de la dimensión negativa, de lo que es absolutamente malo, puede perfilarse una idea aproximada de la voluntad de Yahvé. No hay que cometer adulterio, ni hay que robar, ni matar. Para von Rad el sentido de los mandamientos está en que en ciertas situaciones límite exigen la obediencia a Yahvé. Esta obediencia consiste en abstenerse de ciertos actos que desagradan a Yahvé. Esos preceptos son posibles de cumplir, más aún, fáciles de cumplir. Pero es importante advertir que, por el hecho de quedar adscrito o anexionado a Yahvé, Israel no es elevado a una forma especial de existencia sacral, sino que el decálogo con sus preceptos no hace más que velar del modo más elemental para que el hombre se comporte en su vida de acuerdo con su condición humana.

Pero no hay que olvidar que a Israel se le exige una aceptación incondicional de los mandamientos. La lista de maldiciones de Dt 27 indica claramente que todo el que no guarda los preceptos cae bajo la maldición. Tanto el Deuteronomio como el «código de la santidad» contienen al final series de maldiciones para el que no guarde las prescripciones. No siempre se expone la motivación de los preceptos. A veces, por ejemplo en el Deuteronomio y en el código de la santidad, se añade una justificación de tipo tautológico, que declara simplemente que se prohíbe algo porque es una abominación para Yahvé (Dt 17, 1; 22, 5), que el pueblo tiene que ser un pueblo santo (Dt 14, 21) o

5. *Ibid.*, 251.

simplemente que «Yahvé es Yahvé». Esta observación vale sobre todo para el código de la santidad en Lev 19, donde se aduce como motivación única de toda la serie de prescripciones la propia declaración o voluntad de Yahvé. Así, Lev 19, 11s: «No robaréis, ni defraudaréis, ni engañaréis a ninguno de vuestro pueblo. No juraréis en falso por mi nombre, profanando el nombre de tu Dios. Yo soy Yahvé». A veces se expresan motivaciones que son explicaciones objetivas o instancias éticas; se prohíbe, por ejemplo, tomar en prenda la piedra de molino, porque sería tomar una vida (Dt 24, 6). Eventualmente se encuentran explicaciones teológicas y, sobre todo, motivos de la historia sagrada, recordando la esclavitud de Israel en Egipto, para pasar de ahí a argumentar que Israel debe tratar bien a sus esclavos; así se lee en la redacción deuteronómica del precepto del sábado. Estos ensayos de motivación muestran que el legislador tiene interés en hacer ver a Israel que los preceptos son razonables.

Hay que observar también que el antiguo Israel no concibe su código legal como algo rígido e inmutable, sino que le añade interpretaciones o glosas —por ejemplo, completa las cláusulas negativas con frases positivas, como puede comprobarse en Lev 19, 14: «No maldecirás al sordo ni pondrás tropiezos al ciego. Respeta a tu Dios. Yo soy Yahvé». El código es flexible y se adapta al proceso histórico, precisamente porque forma parte de la revelación histórica de Yahvé, revelación que es objeto de las celebraciones festivas siempre renovadas. «Los preceptos no eran leyes, sino experiencias históricas que cada generación iba haciendo en su trato con Yahvé, y ante las que debía adoptar una postura vital»[6]. Esto se confirma sobre todo en el Deuteronomio, donde se hace preceder a todo el cuerpo legal el postulado fundamental de amar a Yahvé con todo el corazón y con toda el alma (Dt 6, 4s). Es en el

6. *Ibid.*, 257.

Deuteronomio donde se realiza el ensayo más audaz y decisivo de resumir y estructurar todo el código de preceptos divinos. En la sección dedicada a este libro diremos algo sobre el particular. Es en el mismo Deuteronomio donde se designa al conjunto de la revelación divina con el nombre de *torá*. Este término que, como indicamos más arriba, parece provenir de los formularios sacerdotales de culto[7], se utiliza en el Deuteronomio en un sentido muy general. Expresa la voluntad global de Yahvé en la multiplicidad de sus manifestaciones. «El Deuteronomio quiere ser en realidad una doctrina completa»[8].

Sobre todo las parénesis de Dt 1-11, que preceden a la promulgación de la ley, esclarecen el sentido de la *torá*. Obedeciendo a la *torá*, Israel evitará el peligro de desobedecer a Yahvé. Con la guarda de la *torá*, Israel guarda la alianza (este término «alianza» es aquí prácticamente sinónimo de amor de Yahvé), y así Israel debe corresponder con su amor al amor de Yahvé. Von Rad hace constar que ocasionalmente también en el Deuteronomio se tropieza con expresiones que condicionan la posesión por Israel de los bienes de la vida, a su obediencia a la ley. «Haz esto para que vivas; tengas éxito; puedas entrar en la tierra»[9]. Sin embargo, en esos textos se presupone la realidad de la liberación y de la alianza, a pesar del montaje literario en forma de magno discurso de Moisés inmediatamente antes de entrar en el nuevo país.

En la época postexílica —aquí von Rad sigue la interpretación de M. Noth— la ley se absolutiza y se desengancha de la historia. Israel entra en el círculo mágico de la «ley», con el que tendrá que habérselas el nuevo testamento. Pero von Rad hace un esfuerzo por delimitar mejor las fronteras, y así trata de rescatar Sal 1 y 119 de la ley; se-

7. J. Begrich, *Die priesterliche Tora*, en P. Volz-F. Stummer-J. Hempel (eds.), *Werden und Wesen des Alten Testaments*, 1936, 63-88.
8. G. von Rad, *o. c.*, 284.
9. *Ibid.*, 294.

gún von Rad, en esos salmos todavía se percibe claramente un sentimiento de gozo ante los mandamientos de Yahvé [10].

Pero en la obra de von Rad se encuentra otra serie de hallazgos y datos, de los que resulta que la ley existe y tiene vigencia en su sentido auténticamente «legal» mucho antes del exilio. En el tomo segundo de su *Teología* von Rad explora «la teología de las tradiciones proféticas». En la parte conclusiva, que resume los principales temas de ambos volúmenes y donde ya no se hace referencia a las tradiciones proféticas, figura un capítulo con el título «La ley», donde se discute una vez más, en forma sintética, el problema de la ley en el antiguo testamento. En ese capítulo se contrapone la antigua idea de ley, tal como se explicó en la primera parte de la *Teología,* a la idea de ley en los profetas.

Von Rad reitera en ese lugar que el antiguo Israel tuvo su encuentro, en el acto mismo de la alianza, con la voluntad imperativa de Dios encarnada en el «mandato»; pero rechaza de plano que «la situación en que se encontraba la comunidad al recitar la ley durante la celebración festiva deba conceptuarse teológicamente como 'jurídica o legal', como si la relación de Israel con Yahvé sólo pudiera mantenerse a través de la obediencia a determinados preceptos» [11]. Esta advertencia vale especialmente para el Deuteronomio, cuya insistencia en la actitud obediencial debe interpretarse en el sentido de la exhortación o *paráclesis.* Apoyándose en el artículo *Ley y paráclesis*, de E. Schlink [12], von Rad sostiene que junto al «evangelio» indicativo y la «ley» imperativa, la paráclesis tiene su particular función.

10. H. J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen I; 19 B; 119:* Evangelische Theologie 10 (1950-1951) 337-351.

11. G. von Rad, *o. c.* II, 506.

12. E. Schlink, *Gesetz und Paraklese,* 1956, 323-335.

> La paráclesis no puede confundirse con la ley, la paráclesis no cuestiona el mensaje salvador, es más bien un género de exhortación o monición de aliento dirigida a aquellos que ya han aceptado la palabra salvadora [13].

Así, en las largas moniciones del Deuteronomio no se habla para nada de si Israel es capaz o no de cumplir la ley. La ley no representa para Israel ninguna suerte de amenaza para su estado de liberación y salvación. La preocupación del discurso parenético «no es si Israel podrá, sino más bien si querrá» [14]. Aquí von Rad introduce un concepto que en el período profético llegará a tener gran importancia: el concepto de interpretación carismática. La voluntad de Yahvé no es, como quedó explicado en el tomo primero, un texto fijo e inmutable, sino que en cada tiempo ha de interpretarse desde una perspectiva distinta.

Pasemos a hablar del profetismo. Con la predicación de los profetas comienza para Israel una era nueva. Dios se dispone a ejercer su terrible juicio sobre Israel, juicio contra el que nada vale apelar a los antiguos mandamientos, porque la cuestión del ser o no ser de Israel sólo se decide dentro del ciclo de esta nueva teofanía de Dios. El primer deber de los profetas es desmontar, «con todos los recursos de la retórica y la argumentación, la seguridad —pretenciosa e ilusoria— de sus contemporáneos. Por eso les hablan de la ira de Dios y los encaran con la ley de Yahvé. Esta libre 'proclamación' de la ley, pero sobre todo esta tremenda severidad en el anuncio de unos imperativos divinos que pueden resultar mortíferos para el hombre, es un fenómeno totalmente nuevo» [15].

Hay que hacer notar que los profetas no cumplen esta misión de un modo rutinario y formalista. Así, hay una

13 G von Rad, *o c* II, 508
14 *Ibid*, 508
15 *Ibid*, 511

notable diferencia entre los profetas del siglo VIII y de los siglos VII-VI. Los primeros recriminan al pueblo por su incumplimiento de ciertas disposiciones legales de tipo más o menos social; pero su acusación principal es la de la apostasía total de Israel frente a Yahvé, frente al comportamiento ejemplar de Yahvé. Von Rad se expresa en estos términos:

> No se puede decir que los profetas de esta época echen en cara al pueblo su incumplimiento de la ley de Yahvé Es verdad que los profetas del siglo VIII «predican la ley» y denuncian el pecado del pueblo, pero ese pecado tiene que ver con la voluntad salvífica de Dios y no con una ley previa o distinta de esa misma voluntad salvífica [16].

El llamamiento expreso al cumplimiento de los preceptos ocupa en estos profetas un espacio muy reducido. Y en ningún momento «insisten en la obediencia humana como requisito previo para obtener la amistad divina» [17]. Sólo en los profetas de los siglos VII y VI encontramos referencias explícitas a la ley. En Jeremías y Ezequiel se expresa alguna vez la queja de que Israel es radicalmente incapaz de obedecer a Yahvé. En Ez 20 volvemos a encontrar el estilo del profetismo antiguo, cuando le recuerda a Israel su vieja historia sagrada. Pero seguidamente se enumeran los preceptos que Israel ha conculcado.

> En ese contexto se habla de una verdadera *lex*, y se pide cuenta de su cumplimiento El resultado del examen es la constatación, a la luz de la alianza, de que Israel no ha cumplido esos preceptos [18].

Incluso cuando se habla de las perspectivas de un nuevo futuro que Dios abre para su pueblo, entra de por

16 *Ibid*, 513
17 *Ibid*, 514
18 *Ibid*, 515

medio la cuestión del cumplimiento de la ley (Jer 31, 31s: anuncio del nuevo pacto, escrito en el corazón de Israel, para que todos puedan conocer a Dios; y Ez 36, 26s: el tema de los corazones nuevos que cumplirán los mandamientos).

A la hora de valorar esta nueva idea de la ley en los profetas y de compararla con la mentalidad antigua, nos encontramos, según von Rad, con una interpretación nueva de las viejas tradiciones. Von Rad reconoce que un Amós, por ejemplo, habla a sus contemporáneos sobre ciertos preceptos en los términos de la antigua concepción de la ley.

> Pero lo sorprendente es que Amós tomase tan en serio y con tanta intransigencia esos preceptos, cuando ya desde tiempo atrás tales preceptos no se consideraban vinculantes [19].

Pero también hay casos en que «se ensaya audazmente una nueva interpretación del viejo orden» [20]. Von Rad cree poder constatar una ampliación audaz de la concepción antigua, por ejemplo, en la aplicación de los mandamientos primero y segundo (prohibición de imágenes) al sincretismo de la época de los reyes. «En su situación escatológica, los profetas asumieron la tarea de adaptar los antiguos preceptos a lo que 'aquí y ahora' demandaba Yahvé» [21]. En cuanto a la novedad de esta predicación profética de la ley, hay que resaltar que los profetas trataron de extender la ley más allá de los confines de Israel, a todo el mundo. Pero lo más llamativo es «la radicalidad de esa proclamación, la vehemencia con que pone al descubierto los repliegues más recónditos de la vida israelita y los confronta con los imperativos divinos» [22]. Esa predicación no sólo

19. *Ibid.*, 516.
20. *Ibid.*, 517.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, 518.

juzga conductas individuales o anuncia el castigo de Dios para ciertas personas, sino que habla de la perdición de todo el pueblo. Von Rad considera una «temeridad hermenéutica» de los profetas el «anunciar tercamente, basados en las viejas normas del código sacral yahvista, la perdición de todo el pueblo» [23].

De propósito he expuesto con cierta amplitud las ideas de von Rad. Su importancia estriba en que, por vez primera después de mucho tiempo, se ensaya un planteamiento teológico y se ataca de frente una cuestión que el nuevo testamento abordará, bajo la palabra clave «ley», como un problema conflictivo del evangelio, que asimismo será tema central en el período de la Reforma, que buscará en la Escritura la palabra iluminadora.

Pero además hemos dedicado una atención especial al pensamiento de von Rad porque viene a ilustrar desde un ángulo nuevo nuestro tema «ley y profetas». En la concepción de von Rad surge inesperadamente una dimensión nueva de la antítesis ley-profetas. Para formularlo en términos incisivos, podríamos decir que von Rad trata de hacer ver que la ley —esa vieja ley que, después de las reducciones wellhausenianas, quedó, gracias sobre todo a las investigaciones de Alt, como patrimonio inalienable del antiguo Israel— no es «ley» en sentido teológico, sino que fueron los profetas los que proclamaron una «ley». Se podría decir *grosso modo* que «Moisés», es decir, el proclamador del código antiguo, resulta ser el evangelista, mientras que los profetas serían el Moisés proclamador de la ley, que un día será objeto de las críticas de Pablo.

Está claro que con este planteamiento se inicia un nuevo diálogo teológico en torno a la promulgación veterotestamentaria de la «ley», y en general, en torno a la interpretación de todo el antiguo testamento. En lo que sigue trataremos de participar en este diálogo.

23. *Ibid.*, 519.

Hay que decir desde un principio que en von Rad no aparece una idea de ley suficientemente clara. Von Rad admite, siguiendo a Noth, la existencia de una concepción ahistórica de la ley, de época tardía, aunque retrasa algo el tiempo de su aparición. Von Rad se resiste a incluir en esa noción tardía y ahistórica de ley los salmos 1 y 119, que cita Noth; sí incluye, en cambio, las Crónicas y el libro de Daniel. Pero tenemos que dejar de lado este problema, porque nos llevaría al terreno de la parte tercera del canon de los *ketubim* y habría que entrar en la cuestión del judaísmo postexílico y del período inter-testamentario, que excede de nuestra temática. Digamos sólo que esa concepción de la ley como una magnitud totalmente al margen del contenido de la alianza, suscita serias objeciones. ¿Ha existido realmente esa concepción en el judaísmo? Pablo en su polémica con el judaísmo ¿tenía presente ese tipo de ley? En todo caso, habría que examinar cuidadosamente los puntos de apoyo que ofrecen los textos mismos, y esto, como he dicho, excede de nuestra tarea.

Nuestro tema lo constituye el fenómeno de la ley en la Escritura veterotestamentaria más antigua, es decir, en lo que se llamó «la ley y los profetas», que corresponde a las dos primeras partes del canon. Von Rad no encuentra en la «ley», es decir, en el antiguo código de Israel, una «ley» en sentido teológico; la encuentra, en cambio, en los profetas, que deberán ser considerados como «pregoneros de la ley». El siguiente paso de nuestras indagaciones no puede ser otro que identificar la «ley», es decir, el código veterotestamentario más antiguo, y ver si ese código constituye una «ley», para luego aplicar el mismo procedimiento al mensaje profético.

Pero tenemos que hacer una aclaración previa. ¿Qué es la «ley» en sentido teológico? A la luz de las reflexiones anteriores, no cabe duda que ley es un mandato con capacidad para excomulgar y expulsar de la alianza a un hombre o todo el pueblo de Israel. Puede formularse en perspecti-

va neotestamentaria: la ley es lo relacionado con la maldición *(katara)* [24]. Retengamos esta idea y preguntemos: ¿qué relación existe entre ley y maldición?

Una vez más tenemos que volver sobre el «pacto» o alianza y sobre el puesto que en él ocupa la ley. El artículo de Begrich ya citado contraponía claramente dos modos de entender la alianza: el *berith* como pura concesión, según la cual un superior otorga a un inferior un pacto, es decir, lo acoge bajo su protección en virtud de un pacto [25]; y el *berith*-tratado, en el que la validez del pacto que se sella entre dos partes iguales (o que al menos tienen sus correspondientes derechos) depende del cumplimiento de las condiciones estipuladas. Begrich estableció esta distinción partiendo de la terminología hebrea del pacto. En los estudios de Noth y von Rad la idea directriz es el primer concepto de pacto, como *berith*-concesión (aunque el artículo de Begrich apareció posteriormente a las investigaciones de Noth sobre las leyes).

Mientras tanto, la investigación ha ido aportando nuevos materiales que nos permiten contemplar el fenómeno del pacto desde otros ángulos. Noth ha llamado la atención sobre una forma de pacto que aparece en textos hallados en Mari, ciudad de la región media del Eufrates, donde se ha descubierto un rico archivo epistolar que data del siglo XVII a. C.; esos textos aportan datos sorprendentes sobre el antiguo Israel [26]. En este tipo de pacto una tercera persona ratifica (con el ritual del sacrificio de un asno) un convenio o acuerdo entre dos partes contendientes. *Birit* significa «entre». ¿Coincide esto con el *berith* hebreo? [27].

24. Gál 3, 10.13.
25. Cf., por ejemplo, Jos 9 ó 1 Sam 18, 1-4.
26. M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israels im Lichte neuer Quellen*, 1961.
27. M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes* (1955), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament,*

Pero hay que examinar también otro documento que en cada uno de sus elementos muestra una analogía sorprendente con el pacto veterotestamentario, aunque todavía no se ha aclarado la cuestión de las posibles relaciones históricas. Me refiero a los pactos de vasallaje hititas, que recientemente han suscitado la atención de los estudiosos.

Se trata de un bloque de acuerdos oficiales de los reyes hititas, y en particular de los denominados tratados de soberanía, en virtud de los cuales algunos reyezuelos eran acogidos bajo la protección del gran rey de los hititas mediante un convenio o pacto. Los textos aparecieron en distintas publicaciones los años 1923, 1926 y 1930. En 1931 fueron estudiados por un jurista [28]. Entre los especialistas veterostestamentarios sólo muy recientemente se les ha prestado atención [29].

Una característica de esos textos es que van precedidos de un prólogo histórico que relata los antecedentes del tratado. Por ejemplo, en un tratado el rey hitita Mursilis recuerda a su reyezuelo-vasallo Kupanta-Kal la benevolencia con que sostuvo y protegió a Kupanta-Kal como reyezuelo, a pesar de que su tío, que le había adoptado como sucesor, había sido infiel al gran rey [30]. Es una concesión graciosa la que el rey hace a su vasallo al otorgarle la soberanía y la realeza. A estos datos históricos antecede un preámbulo que contiene el nombre y el título del soberano hitita que otorga el pacto. A estos dos artículos introductorios siguen

1957, 142-154; H. W. Wolff, *Jahwe als Bundes Vermittler:* Vetus Testamentum 6 (1956) 316-320.

28. V Korosec, *Hethitische Staatsvertrage, ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung,* Leipzig 1931

29. G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition.* Biblical Archaeologist 17 (1954) 50-76; K. Baltzer, *Das Bundesformular,* 1960.

30. J. Friedrich, *Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache.* Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 31 (1926) 106 s.

las verdaderas cláusulas del convenio. Begrich interpreta las primeras frases como una declaración general sobre las relaciones que regirán en el futuro entre las dos partes —por ejemplo, con esta fórmula de otro tratado: «Guarda fidelidad al rey, apoya el poder del rey; yo, el Sol, te protegeré a ti, Duppi-Tesup... no dirijas tu mirada a ningún otro...»[31]. Siguen las normas concretas *(stipulationes)* a que ha de atenerse el vasallo, que representan el «código» como cuerpo principal del tratado. En él se contienen disposiciones sobre relaciones con otros poderes, problemas comerciales y militares, devolución de fugitivos, prisioneros de guerra, tributos, visitas al rey... pero también, por parte del soberano, el compromiso de protección y la garantía del derecho de sucesión. En el pacto de vasallaje del soberano asirio Asarhaddon, que presenta una estructura distinta, puede leerse en esta parte central del documento: «Guarda este pacto y no lo quebrantes, si no quieres perder la vida»[32]. En relación con el antiguo testamento, es sorprendente la condición que en otro pacto hitita se establece: «La tabla que te he otorgado a ti, Alasksandus, será leída delante de ti tres veces al año, y tú, Alasksandus, debes conocerla»[33].

El pacto concluye con la invocación de los dioses como testigos del acuerdo. A veces se enumera una lista de dioses. Al final se añade una serie de maldiciones para el caso de incumplimiento y de bendiciones para el caso de cumplimiento de las cláusulas.

> Si tú, Alasksandus, quebrantas los artículos de este documento... el juramento que has hecho te aniquilará junto con tu mujer y

31. K. Baltzer, *o. c.*, 22, n. 3.
32. D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 1958, 291-293.
33. J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache:* Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 34 (1930) 50 s.

> tus hijos y borrará tu descendencia de la faz de la tierra. Pero si guardas estas cláusulas, estos dioses, los dioses hititas te protegerán benévolos junto con tu mujer, tus hijos... tus nietos... Bajo la protección del Sol (es decir, del gran rey) prosperarás y bajo su protección vivirás muchos años [34].

En estos pactos de vasallaje nos encontramos con un tipo de alianza muy específico, vinculado a la proclamación de un código legal. Su peculiaridad consiste en que en un preámbulo histórico se describe la alianza como una concesión graciosa del soberano. Esto hace recordar el preámbulo del decálogo y también el discurso introductorio del Deuteronomio. Las cláusulas del convenio están redactadas en unos términos muy categóricos. Es evidente que su cumplimiento decidirá de la futura validez del pacto. Al final se refuerzan las cláusulas con maldiciones y bendiciones. También este detalle recuerda inevitablemente la conclusión del Deuteronomio y del código de la santidad, con los extensos capítulos que cierran el *corpus* legal (Lev 26, Dt 28s). Incluso el compromiso de lectura periódica del documento tiene su paralelo correspondiente en Dt 31, 10s.

¿Estamos ante un *berith*-concesión o ante un *berith*-convenio? Pero la pregunta no puede plantearse en forma alternativa, ya que nos encontramos con elementos de ambas modalidades de pacto. Y esto sugiere que, al interpretar un pacto, hay que tener en cuenta la posible confluencia de ambas modalidades.

En los capítulos siguientes se intentará analizar los códigos legales veterotestamentarios más antiguos a la luz de este problema de la relación ley-alianza, con el fin de esclarecer la naturaleza de esa relación.

34. *Ibid.*, 31-46.

7

LEY Y MALDICION

En la lección anterior nuestro interés se ha centrado en el verdadero problema hermenéutico: ¿cómo hay que juzgar la ley veterotestamentaria desde el punto de vista de la teología?

Vimos cómo la investigación de los códigos legales, llevada a cabo con la metodología de la historia de las formas, había puesto en claro recientemente que la ley de Israel no debe concebirse como un mandato absoluto de Dios, al margen de todo condicionamiento histórico, sino que va indisolublemente unida a la conciencia que el pueblo tenía de su alianza con Yahvé.

Noth, en sus investigaciones sobre historia de las tradiciones, que recogió en *Las leyes en el Pentateuco,* había interpretado esas leyes partiendo de dicho supuesto. Más tarde, von Rad extrajo algunas consecuencias teológicas. Según von Rad, Israel ve tanto en la ley como en las conmemoraciones que hace de las antiguas hazañas de Yahvé en favor de su pueblo, la providencia y la acogida graciosa de que ha sido objeto por parte de Dios. Los mandamientos no constituyen un sistema ético, sino que en su formula-

ción negativa se limitan a trazar unas fronteras, para que en las situaciones límite el pueblo pueda recurrir a Yahvé e implorar su misericordia. Los preceptos son de fácil cumplimiento, puesto que sólo exigen del pueblo esa confesión de Yahvé en los trances extremos. Ahora bien, ¿se puede entender correctamente en esos términos la ley de la alianza veterotestamentaria?

Hemos recogido, al lado de los códigos veterotestamentarios, un material comparativo que presenta afinidades sorprendentes con la noción y las fórmulas de la alianza israelita, aunque todavía no podemos definir una línea de dependencia histórica. En los tratados de vasallaje hititas (con menos claridad en los asirios) es frecuente que las cláusulas vayan precedidas de una introducción histórica en que se declara expresamente el carácter gratuito del pacto. Bajo este supuesto general se formula cada una de las disposiciones del pacto, que se establece teniendo a los dioses por testigos y al final se refuerza con series de bendiciones y maldiciones. El compromiso de la lectura del pacto en determinadas fechas hacía recordar Dt 31, 10 s.

No cabe duda que la validez de estos convenios, aun cuando se presenten claramente como producto de una concesión libre y benévola del soberano hacia el vasallo, depende de la obediencia de éste. «Si Duppi-Tesup no guarda las cláusulas del convenio y de los juramentos, que estos mismos juramentos aniquilen a Duppi-Tesup, su mujer..., su ciudad, su país...» [1]. Los juramentos de este pacto aparecen como poderes autónomos que en caso de incumplimiento harán justicia por sí mismos. Las posibilidades de bendición y maldición son los guardianes del pacto.

Ante tales paralelismos cabe al menos preguntar: ¿no podía ser algo similar el pacto de que habla Israel y en el que están incluidos los preceptos de Yahvé? ¿No podría

1. K. Baltzer, *Das Bundesformular,* 1960, 191.

ocurrir también aquí que el pacto represente una amenaza para la parte que incumple sus cláusulas? Entonces, la ley israelita no sería ya sólo la red en que Yahvé captura y se apropia de su pueblo, sino también el acusador, la fuente de la maldición que podía caer sobre el pueblo. O dicho en relación con Dios: la palabra que Yahvé dirige a Israel a través de sus mandatos ¿es sólo una palabra de gracia, que a toda costa trata de salvaguardar a su pueblo, o también un fuego sagrado que podría abrasar al hombre o al pueblo impuro?

A la luz de este problema vamos a examinar el antiguo *corpus* jurídico de Israel.

Las recientes investigaciones aconsejan tomar como punto de partida el código de la alianza. Si lo estudiamos en su contexto, vemos que esa compilación legal está referida expresamente a la alianza de Yahvé con Israel. Todos esos preceptos le fueron comunicados a Moisés, en la cumbre del monte, por boca de Yahvé. En Ex 24 se describe cómo Moisés desciende del monte, transmite al pueblo las palabras de Yahvé y el pueblo contesta unánimemente: «Haremos todo lo que dice Yahvé». Después de haber hecho escribir todas las cláusulas, Moisés cumple el ritual festivo de la alianza, rociando con la sangre de los animales sacrificados el altar —que representa a Yahvé— y al pueblo, ante quien una vez más se lee el «código de la alianza», lectura que es rubricada de nuevo por el pueblo: «Haremos todo lo que manda Yahvé y le obedeceremos». Moisés declara: «Esta es la sangre del pacto que Yahvé hace con vosotros a tenor de estas cláusulas».

El capítulo 24 no nos ofrece más datos sobre la relación intrínseca entre los mandamientos y la alianza de Yahvé. El pueblo se compromete a cumplir los preceptos. Pero nada se dice acerca de la posible reacción de Yahvé ante el cumplimiento o incumplimiento de esos preceptos o hasta qué punto podría depender la validez de la alianza de la obediencia a los mismos.

Si analizamos el cuerpo jurídico en sí mismo, tampoco ofrece apenas puntos de apoyo para solucionar el problema. Al código le falta un preámbulo que aclare la postura de Yahvé ante su pueblo. La compilación no presenta una estructura uniforme. Desde la perspectiva de la historia de las formas aparece como un conglomerado de materiales muy dispares. Pero precisamente los restos de la redacción primitiva hacen de esa compilación materia especialmente apta para detectar los textos más antiguos. Así, nos encontramos de pronto en Ex 21, 1s con disposiciones casuistas antiguas, provenientes del derecho nacional cananeo. En esas disposiciones no aparece explícitamente la voluntad imperativa de Dios. Este bloque está incluido —en algunos pasajes, entreverado— dentro de otras formulaciones apodícticas de fuente más antigua, en que se transparentan formas redaccionales diversas. En ciertos textos se adivinan bloques completos más antiguos, pero que actualmente aparecen desmembrados y en fragmentos y sin ningún fondo teológico explícito. Podemos decir simplemente que en esos textos se descubre claramente la voluntad de mando de un soberano. Podemos leer en los fragmentos de la serie de delitos castigados con pena de muerte:

> El que hiera de muerte a un hombre, es reo de muerte; el que secuestra a un hombre para venderlo o para retenerlo, es reo de muerte; el que maldice a su padre o a su madre, es reo de muerte (Ex 21, 12.15-17).

En estos fragmentos esa voluntad imperativa puede disponer, además, de la vida y de la muerte. Puede ser causa de perdición para cualquiera.

Sólo en las disposiciones sobre comportamiento con los débiles e inferiores se trasluce hacia qué lado se inclinan las preferencias divinas. Cuando se le recuerda a Israel su época de pueblo forastero en Egipto (Ex 22, 20) o su esclavitud (23, 9), se intenta destacar la acción liberadora de Yahvé, que se hace sentir tras las disposiciones legales. Cuando Yahvé declara que escuchará el grito de los opri-

midos y del que ha empeñado su capa (Ex 22, 22.25), también aparece el Dios que cuida con un celo particular de los más débiles; y cuando en los mismos textos dice: «se encenderá mi ira y os haré morir a espada, dejando a vuestras mujeres viudas y a vuestros hijos huérfanos» (Ex 22, 23), se da a entender claramente que el mandamiento incumplido puede acarrear la muerte. Sin embargo, no se encuentra una declaración explícita y general sobre la fuerza imperativa y sancionadora del precepto.

A la promulgación del código de la alianza sigue en Ex 23, 20-33 un epílogo (quizá duplicado). El epílogo hace referencia a los caminos por los que Yahvé conducirá a su pueblo hasta el nuevo país, para entregarlo en sus manos y destruir a sus enemigos. En todo este contexto se habla de las bendiciones que Yahvé tiene preparadas para su pueblo. Si el pueblo sierve a su Dios, éste bendecirá su pan y su agua y alejará de él la enfermedad. Estos pasajes recuerdan las fórmulas de los tratados hititas, y otro tanto cabe decir de las amenazas de maldición. Yahvé enviará un ángel por delante para que cuide de Israel en el camino del desierto. «Respétalo y obedécele. No te rebeles contra él, porque lleva mi nombre y no perdonará tus rebeliones» (23, 21). Aquí ya no se habla de la ley proclamada en la alianza, sino de la presencia de Dios al lado de su pueblo en la figura del mensajero divino que lo guiará. La resistencia a la voluntad de ese mensajero podría significar la muerte del pueblo, porque Yahvé mismo está en él. Aquí se pone de manifiesto cómo la presencia de Yahvé cerca de su pueblo, simbolizada por el ángel, presenta también su cariz amenazador.

Pero en el código de la alianza todos estos extremos son incidentales. Este *corpus* legal carece de una orientación definida en sus cláusulas. Y precisamente los bloques apodícticos más significativos se dan en fragmentos.

En cambio, encontramos en el dodecálogo de las maldiciones de Dt 27, 15-27 un bloque completo. Este blo-

que jurídico forma hoy parte del Deuteronomio, cuyo *corpus* 12-26 está constituido por el código de la alianza, que en tiempo de Josías, hacia el final del siglo VII, alcanzó una importancia histórica y evidentemente representa una reelaboración tardía de materiales más antiguos. También hay que reconocer en fragmentos de Dt 27 el lenguaje deuteronómico. Pero al mismo tiempo hay reminiscencias de tradiciones jurídicas mucho más antiguas. Así, ya al comienzo del capítulo, cuando se ordena que, después del paso del Jordán, en un determinado tramo cerca de Siquem —en el texto hebreo se habla del monte Ebal; originariamente parece se trataba del monte Garizín, que para los samaritanos ha sido siempre un monte sagrado— se levanten unas piedras grandes para descubrir en ellas todos los artículos de la ley (Ex 27, 1-8). Cuando a continuación, en una alocución brevísima (9-10), se dice: «Guarda silencio y escucha, Israel: hoy te has convertido en el pueblo de Yahvé, tu Dios; escucharás la voz de Yahvé, tu Dios, y cumplirás los preceptos y mandatos que yo te mando hoy», puede identificarse claramente el momento del pacto y de la proclamación de la ley. Y cuando luego, dividiéndose las tribus en dos grupos de seis, pronuncian las bendiciones en el monte Garizín y las maldiciones en el monte Ebal, la escena sigue relacionada con la proclamación de la ley, y ello hace pensar en los tratados hititas, en los que a los preceptos del pacto seguía la hipotética proclama de maldiciones y bendiciones. El orden de la serie está aquí invertido.

El dodecálogo de maldiciones tiene una fórmula estereotipada; según 15-26, los levitas lo recitan y todo el pueblo contesta a cada maldición «amén». «Maldito el hombre que se haga una imagen... y se la guarde escondida; maldito quien desprecie a su padre o a su madre; maldito quien corra los mojones de su vecino; maldito quien extravíe a un ciego en el camino...». Acciones ocultas, delitos no controlables públicamente son objeto de la maldición de Yahvé. En el enunciado de cada uno de los pre-

ceptos se ve cómo la ley está relacionada no sólo con la bendición, sino también con la posible maldición. Y la maldición no va dirigida a los que están fuera de la alianza; su blanco es el pueblo de la alianza. Este debe saber que está siempre expuesto a la maldición. La ley no es sólo ocasión para recurrir a Yahvé en situaciones extremas (von Rad). También es lo que hace posible que de pronto pueda irrumpir, desde el interior de la alianza, la maldición. No entramos en la cuestión de si esa maldición puede poner en peligro la alianza misma. Pero un examen en profundidad del problema tendría que abordar también este extremo. Al que corre los mojones de su vecino se le amenaza con la maldición. Y ¿qué sucederá si, como indica Os 5, 10, son los jefes del pueblo los que corren los mojones: «son los príncipes de Judá como los que corren los mojones»? ¿No se encierra en la amenaza que Oseas formula contra ellos («sobre ellos derramaré mi cólera como agua») una maldición para todo el pueblo? ¿No está ya contenida esa maldición en la fórmula Dt 27, 17?

Pero importa sobre todo examinar la serie de los diez clásicos mandamientos del decálogo, contenidos en Ex 20 y Dt 5, que probablemente representa una vieja formulación del código israelita. Aquí no se sacan a relucir bendiciones ni maldiciones. El decálogo puede hacer recordar en sus cláusulas las observaciones marginales que se encuentran ya en los preceptos del código de la alianza: así, a la prohibición de abusar del nombre de Dios se añade la advertencia: «porque Yahvé no dejará impune a quien pronuncia su nombre en falso» (Ex 20, 7). A la formulación positiva del mandamiento de amor a los padres, se agrega la motivación, también positiva: «así prolongarás tu vida en la tierra que Yahvé, tu Dios, te va a dar». La voluntad de Yahvé es voluntad de bendición (Ex 20, 12).

Pero mucho más importante y de más largo alcance es el hecho de que el decálogo vaya precedido de un preámbulo en el que habla el autor mismo de los mandamientos

y explica el origen y sentido de los mismos. La frase fundamental del preámbulo es una fórmula de autopresentación de Dios: «Yo soy Yahvé». Así se expresa un desconocido que desvela su secreto y se muestra dispuesto a darse a conocer a otro. Es un estilo de discurso teofánico que se repite en muchos pasajes del Génesis. Dios, que habita en el misterio, sorprende al hombre, saliéndole al encuentro y revelándole su nombre.

Con esa frase de introducción se inicia el decálogo en su redacción actual. Hay que reconocer que resulta un elemento extraño al texto. Una redacción más antigua explica cómo el pueblo en el Sinaí se había preparado durante tres días para el encuentro con Dios. El pueblo se acercó a la montaña y Dios, bajando del cielo, manifestó su presencia. Todo el episodio va acompañado de truenos, relámpagos y sonar de trompetas. Tan terrible era el espectáculo, que el pueblo, presa de pánico, rogó a Moisés que hablase él con Dios en su lugar, porque no podían soportar esa manifestación imponente de Yahvé. Es la narración de Ex 20, 18s. Seguidamente Moisés se acercó hasta la nube y allí recibió la comunicación de Dios. El texto actual trae un imponente discurso de Dios al pueblo, en el que comunica todo el contenido del decálogo. En este texto la reacción de angustia del pueblo ante el aparato de truenos, relámpagos y son de trompetas acaece, extrañamente, *post festum*. Según la redacción actual, que se repite en Dt 5, Dios se autopresenta ante el pueblo, revelándole su nombre.

En realidad, esta autopresentación tiene sus raíces en las celebraciones de la fiesta de la alianza, en que un locutor oficial —es lástima que no poseamos más datos sobre esta celebración— se presenta ante el pueblo en nombre de Yahvé y, bajo el ropaje literario de la autopresentación, proclama el código divino. Los salmos 50 y 81 reflejan, como indicamos antes, esa celebración comunitaria.

Pero la autopresentación no se limita a la comunicación del nombre, sino que agrega un doble complemento, que

perfila mejor la imagen de Yahvé: «Yo soy, Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud». La proclamación de la ley se hace por boca del Dios que se presenta ante Israel como «tu Dios», es decir, el que está vinculado a Israel con el pacto. Y esta vinculación se especifica inmediatamente en un brevísimo credo histórico-narrativo. El pacto con Israel no es algo que hunde sus raíces en la oscuridad de la prehistoria, en algún acontecimiento mítico de Israel, sino en el hecho histórico de la liberación. Así como los preámbulos de los pactos hititas narran la historia de la investición generosa del vasallo como mandatario del rey, así en esta conmemoración se subraya la liberación y promoción gratuita de Israel a su condición de pueblo elegido. El Dios que tan generosamente se ha comportado con Israel, le dicta ahora su ley y sus mandamientos.

Pero tras esa introducción, tan clara y simple, las cosas se complican. A las dos primeras cláusulas del código: «no tendrás otros dioses rivales míos» y «no te harás ídolos», con la amonestación —que reincide en el primer precepto— «no te postrarás ante ellos, ni les darás culto» [2], sigue, como motivación, una segunda fórmula de autopresentación de Yahvé: «porque yo soy Yahvé, tu Dios, un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen; pero actúo con lealtad por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos». También es gramaticalmente correcta la traducción: «porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso...». En esta cláusula motivacional Dios hace una vez más su autopresentación. O digamos que complementa su anterior presentación con nuevos datos, que miran a respaldar los dos primeros preceptos: no adorar otros dioses y no fabricar ídolos. Yahvé, que liberó a Israel sacándole de Egipto y haciéndolo pueblo suyo, es el Dios celoso, que no tolera que éste ame y adore, junto con Yahvé, a otros dioses.

2. W. Zimmerli, *Das zweite Gebot*, 1950, en *Gottes Offenbarung*, 1963, 234-248.

Esta segunda autopresentación tampoco se hace en términos improvisados. Se advierte también en esta segunda descripción o semblanza una formulación muy elaborada, utilizada en las proclamas de las celebraciones litúrgicas. Así, en un pasaje importante de Ex 34, que posiblemente representa la narración más antigua de la manifestación de Dios a Moisés en el monte de Dios, se lee:

> Yahvé, Yahvé, el Dios compasivo y clemente, paciente, misericordioso y fiel, que conserva la misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos

En los mismos términos recurre Moisés a Yahvé ante el pecado del pueblo con ocasión de las noticias traídas por los exploradores:

> Yahvé, paciente y misericordioso, que perdonas la culpa y el delito, pero no dejas impune, que castigas la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos (Núm 14, 18)

Y en la parénesis deuteronómica puede leerse:

> Así sabrás que Yahvé, tu Dios, es Dios, un Dios fiel a los que aman y guardan sus preceptos, les mantiene su alianza y su favor por mil generaciones, al que lo aborrece, le paga en persona sin hacerse esperar, el que lo aborrece le paga en persona (Dt 7, 9 s)

Es muy probable [3] que la frase sobre el castigo hasta la tercera y cuarta generación proceda de las fórmulas de anatema. Cuatro generaciones —número que especifican las fórmulas más antiguas— es el máximo de generaciones que normalmente conviven en una familia (bisabuelos, abuelos, padres, hijos). En el relato de José se señala que

3 L Rost, *Die Schuld der Vater*, 1957, 229-233

éste llegó a conocer hasta la tercera generación (Gén 50, 23). Cuando alguien es condenado al estilo antiguo, con toda su familia, como en el caso del anatema de Acán, narrado en Jos 7, 24s, con él queda condenada toda la familia a través de las generaciones. La fórmula expresa el castigo total que alcanza a un hombre con todos los que conviven con él; el exterminio absoluto de una persona, según la concepción primitiva, sin posibilidad de continuidad o descendencia. El celo de Yahvé llega a ese extremo: «Yahvé, tu Dios, es fuego abrasador, es un Dios celoso», dice Dt 4, 24. En Dt 6, 15, a la prohibición de tener otros dioses, se agrega: «Porque Yahvé, tu Dios, es un Dios celoso en medio de ti. No se encienda contra ti la ira de Yahvé, tu Dios, y te extermine de la superficie de la tierra».

Pero esa declaración sobre el Dios que vela por el cumplimiento de sus mandatos, va unida a otra, que en el fondo se desprende del primer preámbulo: «Yahvé es misericordioso, clemente y perdonador». Mantiene su alianza y su favor por mil generaciones. En esta expresión, que sin duda se contrapone a la fórmula de maldición, se rompe con el sentido original del término «cuarta generación»: no puede existir una familia que abarque mil generaciones. Con el símil de un lapso temporal se expresa la perdurabilidad del favor divino y se deja constancia de que la clemencia es más fuerte que la ira. Yahvé es partidario de la vida y no de la muerte. Pero no puede decirse que la una quede absorbida por la otra. La dura fórmula del castigo —¿o es más exacto decir «maldición»?— coexiste con la fórmula de la clemencia. El Dios que quiere el bien de su pueblo es a la vez el juez inexorable. Su clemencia y su fidelidad para con los que le aman es desbordante y gratuita; pero el fuego de su ira abrasa a los que le aborrecen transgrediendo sus preceptos y adorando a otros dioses.

En virtud de la promulgación de la ley divina, Israel se encuentra en una situación peculiar. Juntamente con la

proclamación de los mandamientos se le recuerda la acción bienhechora de su Dios, que lo sacó de Egipto e hizo de él su pueblo. Israel se ha convertido en una propiedad de Dios, que es magnánimo y misericordioso y quiere bendecir largamente; pero al mismo tiempo es una posesión del Dios celoso que no puede consentir que su pueblo le desobedezca y comience a odiarle.

Esta idea puede aclararse desde otra perspectiva. Jos 24 cuenta de una gran asamblea que se celebró en Siquem, lugar que había tenido gran importancia para la proclamación de la ley de Dios. No hace falta ahora entrar a discutir el fondo de este relato, cuyo sentido original parece ser que Josué, como representante de las tribus salidas de Egipto, emplaza a las tribus llegadas al país en épocas anteriores para que decidan si están dispuestas a servir a Yahvé. En el texto actual Josué pone a todo el pueblo en la alternativa de si quiere o no adherirse a Yahvé. En un extenso exordio parenético, Josué le recuerda todos los beneficios recibidos de manos de Dios desde los tiempos de los patriarcas (2-15). A la pregunta de si prefiere adorar a los dioses de sus antecesores, que al otro lado del Eufrates tenían sus propios dioses, de si tal vez aceptan a los dioses de Canaán o, por el contrario, quiere servir a Yahvé, el pueblo se declara dispuesto a la última alternativa (16-18). Pero Josué declara:

> No podréis servir a Yahvé, porque es un Dios santo, un Dios celoso. No perdonará vuestros delitos ni vuestros pecados. Si abandonáis a Yahvé y servís a dioses extranjeros, se volverá contra vosotros, y después de haberos tratado bien, os maltratará y os aniquilará (Jos 24, 19).

A pesar de todo, el pueblo mantiene su decisión de servir a Yahvé. Josué pone al pueblo mismo como testigo de su elección, le pide que rechace a los dioses extraños y dirija su corazón a Yahvé, y aquel día sella un pacto del pueblo con Yahvé. Josué proclama en Siquem la ley y el

derecho (es decir, recuerda los mandatos de Yahvé), escribe los preceptos en un libro (una glosa tardía, tal vez) y erige una gran piedra, diciendo:

> Mirad esta gran piedra, que será testigo contra vosotros, porque ha oído todo lo que Yahvé nos ha dicho. Será testigo contra vosotros, para que no podáis renegar de vuestro Dios (Jos 24, 27).

Este ritual recuerda los pactos hititas, que al final invocan a los testigos (la multitud de dioses) para que sean garantía del pacto y velen por su cumplimiento. Aquí se comprueba una vez más cómo Israel, al adherirse a su Dios, que tan generosamente se ha comportado con él, queda implicado en un plan de salvación, pero a la vez está expuesto a los efectos de la ira que puede desatarse sobre él, caso de abandonar a su Dios. La piedra será testigo de todo.

También códigos más tardíos —como la compilación del Deuteronomio y el «código de la santidad»— concluyen, al igual que los textos de pactos hititas, con largas exhortaciones (Dt 28s y Lev 26), que proponen claramente la alternativa bendición-maldición: bendición para el pueblo que cumpla los preceptos; maldición para el pueblo que quebrante los mandatos de la alianza. En Lev 26, 25 se habla por vez primera de la «espada vengadora del pacto» que, en caso de desobediencia, esgrimirá Yahvé contra el pueblo. El castigo no viene de fuera, sino que desde el pacto mismo la desgracia puede cebarse en el pueblo que incumple los preceptos de su Señor.

No debemos pretender armonizar como sea las dos series bendición-maldición, que ya en el decálogo van unidas y que también coexisten en códigos más tardíos, incluso en el Deuteronomio. Deben dejarse abiertas las dos líneas en su tensión dialéctica. Por una parte, un pacto sellado por concesión libre de Yahvé, con amplio espacio para el perdón y en el que Yahvé se constituye en soberano y señor de su pueblo. Aquí habría que hablar también

de la promesa hecha a los patriarcas (Génesis) y de todas las experiencias históricas de Israel con Yahvé, incluidas sus intervenciones en la guerra santa[4]. Pero por otra parte están los mandamientos y el Dios santo que vela celosamente por su cumplimiento y amenaza al pueblo en caso de prevaricación. Ya las viejas historias del desierto hablan de esas amenazas, que llevan al pueblo al borde de la perdición (Ex 32; Núm 11s).

No queremos decir con ello que Israel sea un pueblo marcado con el signo de la ley y su inevitable amenaza[5]. Pero tampoco podemos admitir la teoría de Noth y von Rad, según la cual el Israel preprofético está al abrigo de todo riesgo y su código legal es simplemente una invitación a recurrir a Yahvé en los momentos críticos. Lo cierto es que tras la ley, aunque sea un recordatorio de la alianza, acecha siempre una posible maldición. El Dios de Israel, cuya actitud graciosa está en el origen de la fe veterotestamentaria, es al mismo tiempo inexorable en su voluntad, sin que un aspecto elimine al otro. El antiguo Israel vive de la tensión de estos dos aspectos.

Dentro de este contexto surge el profetismo, que será tema de los próximos capítulos.

4. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951.
5. Este aspecto se subraya, por ejemplo, en E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936.

8

EL PROFETISMO ANTIGUO HASTA AMOS

Las lecciones que restan de este curso las dedicaremos a hablar de los profetas veterotestamentarios. No pretendemos estudiar el fenómeno del profetismo en todas sus facetas. Ni dispondríamos de tiempo suficiente, ni es el tema que nos hemos propuesto en este curso. Nuestro tema nos obliga a concentrarnos en el problema «la ley y los profetas». En la última lección hemos intentado definir el espacio vital en que se desenvuelve el antiguo Israel, con sus leyes recibidas de Dios. Tenemos que preguntarnos hasta qué punto el profetismo sigue instalado en el mismo terreno o si, tal vez, tiene su propia palabra que decir sobre la ley como voluntad de Dios respecto a su pueblo.

Tampoco entraremos en el complicado problema de dilucidar el origen del profetismo veterotestamentario. Baste hacer notar que en los comienzos de la monarquía nos encontramos con dos tipos de profetas u «hombres de Dios» muy diferentes. Por una parte están los grupos más o menos exaltados de los carismáticos que se sienten inspirados

por Dios. 1 Sam 10, 5s describe uno de esos grupos en el momento en que baja de la «loma de Dios», cantando y tocando instrumentos, y al joven Saúl que entra en su danza frenética. Parece ser que estos grupos están en estrecha relación con el aparato cúltico de Israel. El gremio de cantores constituido por las familias Asaf, Hemán y Yedutún, cuya función se describe en 1 Crón 25, 1-3 como «dedicación» al culto, podrían ser herederos tardíos de un profetismo cúltico. Pero junto a estos grupos nos salen al paso en los relatos más antiguos algunas figuras individuales, a quienes se consulta en asuntos de especial dificultad y están dotados de una sabiduría divina superior al nivel normal. Recuérdese a Samuel, a quien Saúl hace consultar por un criado para averiguar el paradero de las asnillas extraviadas de su padre (1 Sam 9, 1s) o el profeta Gad, del que sólo sabemos por 1 Sam 22, 5 que durante el agitado período de la sublevación de David contra Saúl da al primero un determinado consejo, y según 2 Sam 24, 11s, le pasa a David un recado de parte de Dios. Cuando 1 Sam 28, 6 dice de Saúl que Dios no le ha dado respuesta «ni por sueños, ni por suertes, ni por profetas», se puede advertir cómo el oficio de los profetas como hombres de Dios tiene que ver con las suertes, que eran competencia de los sacerdotes. El oficio de los profetas como consejeros llegó a ser ya en tiempo de David tan importante, que éste hará residir habitualmente en su palacio a un profeta: el profeta Natán. Natán juega un papel decisivo en la elevación al trono de Salomón, según 1 Re 1. Hay que notar que Natán no figura en las lista de los funcionarios de David (2 Sam 8, 16-18; 20, 23-26). Con el tiempo se fueron mezclando las notas características y los papeles de ambos tipos de profetas.

El análisis de los escritos proféticos con el método de la historia de las formas permite definir al profeta como el mensajero de Yahvé, encargado de transmitir la respuesta de Dios y anunciar las intervenciones divinas. Así como en el estilo epistolar antiguo una carta, que originariamente

era en sentido literal un *memorandum*, es decir, un recordatorio o auxiliar de la memoria para el mensajero que tenía que comunicar la noticia verbalmente, comienza con frases de este tenor: «Así dice Hammurabi: en este momento acompaño o incluyo...», el mensaje profético se introduce con una fórmula similar: «Esto ha dicho Yahvé» [1]. Esta fórmula indica que el profeta acaba de recibir el mensaje y no quiere decir más que lo que en ese momento le ha encargado comunicar el señor que le envía.

Preguntemos, siempre en relación con nuestro tema: la ley que predican estos profetas de Israel ¿tiene su raíz vital en la alianza? Para averiguarlo, tenemos que hablar ante todo de Natán, el profeta áulico de David. Nada sabemos de sus antecedentes, aparte de su nombre. Pero la historia del período davídico nos lo presenta más de una vez como portador de la palabra de Yahvé. Cuenta 2 Sam 7 que David, en una etapa sin agobios bélicos y mientras gozaba de una relativa paz en su residencia de Jerusalén, proyectó edificar un templo a Yahvé. Natán, a quien el rey consulta sobre este proyecto, en un principio se muestra de acuerdo. Pero más tarde Yahvé comunica su voluntad a Natán y le manda ir al rey. Yahvé no desea que David le edifique un templo. Pero, sorprendentemente, Natán es portador de una promesa de Yahvé para el rey y su casa. He aquí lo esencial del mensaje de Natán: Dios me manda decirte: no me construirás tú una casa, sino que seré yo el que te va a edificar una casa. «Edificar una casa» significa en la segunda oración fundar una dinastía. La monarquía de Saúl se había extinguido con su muerte. A David se le dice que Dios hará perdurar su realeza en su descendecia. Si relacionamos esta promesa con la promesa de Dios a Israel, es

1. Un breve análisis de la forma literaria del oráculo profético puede encontrarse en L. Köhler, *Deuterojesaja, stilkritisch untersucht*, 1923, 102-109; Id., *Kleine Lichter. 50 Bibelstellen erklärt*, 1945, 11-17; J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, 1924, 97-115, que han abordado el tema independientemente el uno del otro.

lógico que la interpretemos como una prueba más de la postura benevolente de Yahvé para con su pueblo, a través del rey. Sobre esta promesa profética, que tendrá una gran repercusión en la historia posterior de Israel, se asentará la esperanza mesiánica sobre el sucesor legítimo de David, como el rey de Dios en su pueblo.

Unos capítulos más adelante, se da cuenta de un encuentro entre David y Natán de signo muy distinto. Durante una campaña bélica, en que David permanece en Jerusalén y su general Joab lucha contra los amonitas, David comete adulterio con Betsabé, mujer de un oficial, el hitita Urías. Para encubrir las consecuencias del adulterio, David, después de haber ensayado en vano otros procedimientos, ordena a Joab que coloque a Urías en el lugar más peligroso del frente, para que pierda la vida. Entonces David se casa con Betsabé. Según 2 Sam 12, Yahvé envía al profeta Natán para hablarle a David. Le cuenta el caso de un hombre rico que posee muchas ovejas, pero con ocasión de la visita de un amigo, cogió la única cordera de que era poseedor un pobre y en la que éste tenía puesto todo su cariño, y la hizo sacrificar para convidar a su huésped. El relato provoca la reacción impulsiva de David: «Vive Dios, que el que ha hecho eso es reo de muerte». Natán le dice: «Eres tú». En el texto actual, anticipando la historia de las futuras disensiones entre los hijos de David y las fatales consecuencias que ello acarreará, Natán le predice a David una terrible desgracia. Parece que el texto original sólo hablaba de la gran impresión que produjeron en David las palabras del profeta y el anuncio de que el niño, fruto de su adulterio, moriría. El profundo arrepentimiento y la penitencia de David no sirvieron para levantar la sanción divina.

En este episodio se comprueba claramente cómo el profeta no se presenta sólo como portador de buenas noticias para el pueblo de la alianza y para su rey, como en 2 Sam 7, sino que, cuando el rey quebranta los mandamientos divinos, que conoce todo Israel, la maldición que va aneja

a esos mismos mandamientos cae sobre él. El decálogo decía: «no cometerás adulterio; no matarás». El rey de Israel había quebrantado ambos preceptos. La ira de Dios, de que hablaba el decálogo, la maldición escrita en el dodecálogo de Dt 27 o en la parte final de códigos más recientes, se vuelven contra David. A diferencia de lo que ocurría en los países vecinos, para el rey de Israel no rige un derecho especial; el rey es un miembro más del pueblo de la alianza. También al rey le afecta la maldición de la ley.

Cuando, en la generación siguiente, el profeta Ajías de Siló anuncia, según 1 Re 11, 33, que Dios arrebatará al hijo de Salomón diez tribus de su reino, la razón que da es que «Salomón ha abandonado a Yahvé y ha adorado a Astarté, diosa de los fenicios; a Camós, dios de Moab, y a Malcón, dios de los amonitas». En atención a David, su siervo, el elegido de Dios, la desgracia no le alcanzará personalmente a Salomón, sino sólo a su hijo y le quedará un resto de su reino. En esta justificación parece delatarse la mano de un redactor deuteronómico tardío. Pero el texto deja entender algo de la tensión interna existente entre el pacto y la ley de Dios en él implicada. En la misma línea debe interpretarse la palabra profética de Ajías de Siló contra Jeroboán (1 Re 14, 1s) y de Jehú, hijo de Jananí, contra Basá (1 Re 16, 1s).

Los encuentros de Elías con Ajab son aún más conflictivos. Asistimos a la lucha titánica del profeta por la guarda del primer mandamiento. La adoración de Yahvé como Dios de Israel corre riesgo con Ajab, debido a la influencia de su esposa, la princesa siria Jezabel. El profeta aparece en escena con su mensaje condenatorio. Pero, lo mismo que en el caso de David, no es la transgresión de un precepto humano lo que hace intervenir a Elías. Ajab deseaba comprar la viña de un hombre de Jezrael, llamado Nabot, con el fin de dar más amplitud al solar de su palacio. Nabot se niega a vender la viña, y el rey, aunque encoleriza-

do, parece resignarse. Entonces interviene la princesa siria, que, sin duda por su origen, tiene una idea muy distinta de los derechos del rey, y procura con turbios manejos que Nabot sea acusado de haber maldecido a Dios. Nabot es condenado a muerte y sus posesiones pasan a la corona. Así Ajab se hace con la propiedad de la viña. Elías sale a su encuentro en la misma viña que el rey ha adquirido mediante el asesinato de Nabot. «¿Has asesinado, y encima robas?». En el caso de David se trataba de adulterio y asesinato; aquí se trata de asesinato y robo. Los mandamientos quebrantados se vuelven contra el rey: «En el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, a ti también los perros te lamerán la sangre» (1 Re 21, 19). No deja de ser impresionante la reacción del rey a la dura increpación del profeta: «Se rasgó las vestiduras, se vistió un sayal y ayunó; se acostaba con el sayal puesto y andaba taciturno» (1 Re 21, 27). Elías declara que sólo a su muerte tendrá lugar el ocaso de su dinastía.

Mientras estos relatos sobre los profetas del primer período de la monarquía proceden de fuentes indirectas, en los grandes escritos proféticos nos encontramos con una tradición más directa. Aquí todo es más preciso e históricamente controlable.

Se advierte, además, una novedad en cuanto al contenido. En los relatos anteriores, los profetas abordaban al rey infractor con la ley de Israel en la mano —los preceptos del decálogo—, y la amenaza de la ley iba dirigida concretamente contra la persona del rey y su dinastía. Pero ahora la palabra profética va dirigida a todo el pueblo de la alianza y amenaza la totalidad de su existencia. No consiste la novedad en la amenaza de maldición por infracción de la ley, sino en la radicalidad de esa amenaza.

G. von Rad hace consistir esa novedad en la interpretación carismática de la ley, lo que representa un cambio de sentido en los antiguos preceptos. De la palabra de salva-

ción se pasa al tremendo «sermón de la ley». En la perspectiva antigua, los mandamientos tenían por objeto simplemente fijar ciertas situaciones límite en las que el miembro del pueblo de la alianza podía recurrir a su Dios. Ahora surge algo nuevo: la amenaza. Ahora bien, si la idea de ley veterotestamentaria que expusimos en la lección anterior es acertada, hay que decir que no hay tal novedad carismática, aunque sí se da un desnivel o discontinuidad con respecto al pasado. Se trata en realidad de la plena manifestación de algo que ya estaba contenido implícitamente en la ley antigua. El *el ganna,* el «Dios celoso», se presenta como guardián de la ley quebrantada por su pueblo. La maldición, que ya en Siquem venía a corroborar la ley y a la que se apelaba como una posibilidad eventual en las cláusulas finales de la antigua alianza, cae ahora con todo su peso sobre el transgresor para condenarle. La novedad no está en la interpretación de los preceptos. En el fondo se trata de ciertas exigencias de Dios que ya se encontraban en el decálogo. La novedad está en la ampliación del horizonte de condena por la transgresión de los preceptos. La sentencia condenatoria no afecta sólo a la persona del transgresor, ni, como en los profetas del primer período de la monarquía, a la dinastía real, sino que alcanza, como una posibilidad real, a todo el pueblo de la alianza. Israel está amenazado por la ley que va aneja a la alianza. Pero digamos que tampoco es esto, en el fondo, una novedad absoluta. Las viejas historias del desierto hablan de los peligros a que se expuso en bloque el pueblo infractor. Según Ex 32, 7s y Núm 14, 11s, sólo la intercesión de Moisés libró al pueblo de ser exterminado por Yahvé. Pero en la época profética ni el mismo Moisés habría logrado aplacar la cólera de Yahvé. Dios dice en tono rudo a Jeremías: «Aunque estuvieran delante Moisés y Samuel, no me conmovería por ese pueblo. Despáchalos, que salgan de mi presencia» (Jer 15, 1).

Este ensanchamiento del horizonte crítico coincide evidentemente con las circunstancias históricas del profetis-

mo. Es una época de conmoción radical en las nacionalidades del área siropalestinense. El panorama del primer período de la monarquía estaba ensombrecido por guerras locales (aunque muy cruentas) entre los pequeños estados de ese área; pero ahora aparece en toda su crudeza la amenaza que representa para esos países la irrupción de la gran potencia asiria, que ha de significar el inminente juicio de Dios sobre la existencia total del pueblo de la alianza.

La investigación del oráculo profético, realizada según los principios metodológicos de la historia de las formas, ha venido a demostrar que no se puede considerar a los profetas como simples reformadores a nivel ético-social. No son personalidades que alzan su voz, en un nuevo tono moralizante, contra el montaje cúltico, y partiendo de la incondicionalidad del imperativo ético, en un estilo «kantiano», han deducido la inexorabilidad del juicio divino y el ocaso del pueblo elegido. El análisis del oráculo profético muestra sin lugar a dudas que su contenido auténtico es, según la propia conciencia del profeta, la proclamación histórica y no alguna sabiduría ética superior. Así, podemos leer en Am 4, 1s:

> Escuchad esta palabra, vacas de Basán, en el monte de Samaría Oprimís a los indigentes, maltratáis a los pobres y pedís a vuestros maridos «Trae de beber» Yahvé lo jura por su santidad Os llegará la hora en que os cojan a vosotras con garfios, a vuestros hijos con ganchos

Aquí se interpreta la palabra de Yahvé como anuncio de una próxima intervención de Dios. A la proclamación de la palabra de Dios precede el reproche a las mujeres de Samaría, que se empecinan en sus pecados. Otro tanto hay que decir de Isaías, cuando en la primera malaventuranza de la serie Is 5, 8s exclama:

> ¡Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio, y vivir ellos solos en medio del país! Lo ha ju-

rado el Yahvé de los ejércitos: sus muchas casas serán arrasadas, sus palacios magníficos quedarán deshabitados, diez yugadas de viña darán un tonel, una carga de simiente dará una canasta.

Lo mismo que un mensajero de guerra tiene que comunicar con exactitud la situación en los campos de batalla, los profetas —como se revela claramente en el lenguaje de los primeros escritos proféticos— tienen conciencia de ser mensajeros enviados por Dios para informar de la situación concreta y de la hora de la intervención divina. La misión del profeta está condicionada por la historia y su mensaje tiene una relación directa con los acontecimientos de su tiempo. Sin embargo, hay que desechar totalmente la idea de que los profetas son simplemente intérpretes y escuchas de la historia, que extraen de ésta el contenido de su mensaje, a base de una reflexión personal sobre el acontecer histórico. No es la historia la que determina la misión profética. El secreto del discurso profético radica más bien en que el profeta tiene plena conciencia —por supuesto, siempre en conexión con la historia de su tiempo— de ser el enviado de Dios, del Dios que está por encima de la historia y es autor de ella, que la anuncia, pero se reserva siempre la libertad de variar el anuncio y comunicar un mensaje nuevo. Lo que hay en el fondo de la palabra profética no es la corriente histórica que fluye con fuerza incontenible, que se impone con sus leyes inexorables, que rompe todas las resistencias, sino el Señor libre, en cuyas manos está en todo momento la historia como instrumento que puede manejar a su gusto. Quien vea de otro modo la relación del mensaje profético con la historia, escamotea su verdadero sentido.

Desde esta perspectiva se aclara también el nexo existente entre el saber del profeta acerca de la ley divina y su saber histórico. Hay que conceder que la auténtica misión del profeta consiste en anunciar a su hora la intervención histórica de Dios; pero sería erróneo pensar que la denuncia de infracciones de la ley como desencadenantes de fu-

turas catástrofes (en Amós la conducta de las mujeres que oprimen al pobre; en Isaías el acaparamiento de fincas o solares, que contraviene la antigua ordenación del reparto de tierras por Dios, que asignó a cada miembro del pueblo una parcela, Lev 25) es sólo fruto de reflexiones personales, privadas del profeta. En el asunto de la ley el profeta es consciente de que se trata de una manifestación de la voluntad de Dios, una voluntad que no está atada al fluir de la historia, mientras que la predicción humana de un movimiento histórico está regida por factores predeterminantes. Por eso no puede hablarse de manipulación teológica cuando en una etapa más tardía, como es el caso de Jeremías, se ofrecen como palabra de Dios las instancias del profeta en torno a la ley, o dicho en terminología corriente, las «reprimendas» o «sermones» del oráculo profético [2].

Escuchemos, partiendo de estas reflexiones generales, la palabra de Amós, el profeta escritor más antiguo. La actividad profética de Amós se desarrolla hacia mediados del siglo VIII. En el reino de Israel, adonde es enviado por Dios —Amós procede del reino de Judá— todo parece marchar bien; bajo el rey Jeroboán II, tras las devastadoras guerras seculares con Siria, se ha instaurado un período de paz y bienestar. Así las cosas, el que sólo está atento al acontecer diario no puede adivinar la catástrofe que se avecina. El mensaje de Amós, enviado de Dios, produce un estremecimiento general.

Pero hay que advertir una vez más que Amós no se mueve en el plano de una interpretación personal de los acontecimientos de su tiempo; su predicación se apoya en una realidad de signo muy distinto. Am 3, 1s, un pasaje que quizá originariamente era introductorio de una compilación más amplia de los discursos del profeta, comienza así:

2. H. Wildberger, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, 1942.

> Escuchad, israelitas, esta palabra que os dice Yahvé a todas las tribus que saqué de Egipto A vosotros solos os escogí entre todas las tribus de la tierra, por eso os tomaré cuentas de todos vuestros pecados

Jamás se ha expresado con tal claridad, dentro del profetismo, el hecho de que la pavorosa realidad del juicio que se cierne sobre Israel hay que entenderla desde la óptica de su alianza con Dios. Es verdad que no aparece aquí el término «alianza». Pero en su lugar se habla de elección o, en traducción literal, de «conocimiento» por parte de Dios. No se trata de un saber puramente intelectual, sino del «conocer» electivo, el conocer bíblico que es un entrar en contacto personal con alguien [3]. Dios, con su elección, se ha acercado a su pueblo. Pero esta elección por la que Dios se compromete con el pueblo es la elección del «Dios celoso», que no se enamora ciegamente, sino que en su amor incluye su voluntad santa, expresada en la ley. Aquel, que es «conocido» por Dios, se encuentra en una situación en que a la injusticia se le llama injusticia y no se enmascara el pecado, sino que queda al descubierto. El Dios que elige, por ser señor de la ley, se erige en juez. La ley no es sólo la red con que Dios captura al pueblo para hacerlo propiedad suya, sino también la red en que el hombre puede quedar prisionero y hacerse reo de condena.

Por eso Amós habla constantemente del pecado de Israel. Investigaciones recientes [4] han demostrado que Amós, en sus invectivas contra Israel, no parte de un nuevo ideal ético, sino de principios muy definidos y, sobre todo, del horizonte del antiguo código de Israel. En

3 R Bultmann, *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* II, 1933, art *ginosko*

4 E Wurthwein, *Amosstudien.* Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft 62 (1950) 40-52, R Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkundigung des Propheten Amos,* 1957, 23s

el código de la alianza (Ex 22, 20s) se hablaba de la atención a los débiles, inferiores y marginados sociales. A Israel se le invitaba a esa postura altruista, recordándole que él mismo sabía por experiencia lo que significa ser esclavo y siervo, y que Yahvé había acudido en su ayuda. Desde esa base firme Amós ataca a las mujeres de Samaría y denuncia su lujo. En un afán de codicia inducen a sus maridos a explotar al máximo a los asalariados. El código de la alianza obligaba a devolver por la noche el manto al indigente que lo había empeñado —porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo— (Ex 22, 25s). Am 2, 6s denuncia la explotación y la falta total de escrúpulos que impera en Israel:

> Porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias, revuelcan en el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente Se acuestan sobre ropas dejadas en fianza, junto a cualquier altar, beben vino de multas en el templo de su Dios

En la cláusula del código de la alianza que precede a la prohibición de retener la prenda del pobre, se ordenaba: «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses» (Ex 22, 24). Am 5, 11 denuncia que se conculca al indigente y se le exige un tributo de grano (parece se trata del impuesto en especie que se exigía como exacción a los pobres). Cuando Am 8, 5 acusa a los comerciantes de falsificar medidas y pesos para engrosar las ganancias, su denuncia concuerda también con la prohibición expresa de tales prácticas en códigos tardíos de Dt 25, 13-15 y Lev 19, 35s.

Pero, aparte la denuncia de esas infracciones de los antiguos preceptos del derecho israelita, Amós se queja del menosprecio y despreocupación general por todo lo referente a la ley de Dios. En el desenfreno de fiestas y francachelas Amós denuncia el egoísmo humano, que se traduce en abierta resistencia de Israel a ese Dios que le había

salido al encuentro y le había liberado (Am 2, 11s). Ese egoísmo produce un embotamiento de la conciencia e impide actuar a Dios, que desea despertar al pueblo de su letargo. El pueblo ya no es capaz de escuchar a Dios. En 4, 6s se da cuenta de una serie de castigos de Yahvé en la historia de su pueblo; tras cada castigo, Yahvé advierte: «No os convertisteis a mí». Extraña ceguera la del pueblo, que con música de fondo sigue celebrando sus fiestas ruidosas: «canturreáis al son del arpa; inventáis, como David, instrumentos musicales; bebéis vino en copas, os ungís con perfumes exquisitos y no os doléis del desastre de José» (Am 6, 5s). En este contexto se inserta la apasionada polémica del profeta contra el culto popular, culto que se practica celosamente, pero que incluso puede contribuir a agravar la ceguera del pueblo, porque en ese culto, paradójicamente, no se escucha la palabra de la ley. Am 6, 1 habla de la seguridad engañosa de los dirigentes de Israel.

Todo esto tiene que traer como consecuencia la destrucción de Israel, destrucción que se representa con el símil de un gran terremoto. Según 1, 1, la predicación de Amós tiene lugar «dos años antes del terremoto». Todavía Zac 14, 5 recordará el terrible terremoto durante el reinado de Ozías, rey de Judá, precisamente en los tiempos de Amós. Amós anuncia sobre todo la futura deportación del pueblo y las calamidades de la guerra. Pero no trata de suscitar el temor a los poderes humanos, ni siquiera al poder irresistible de Asiria. En el fondo de la catástrofe inminente está el auténtico personaje que lo maneja todo: Yahvé. Por eso Amós habla del futuro día de juicio como «día de Yahvé». El pueblo se alegra ante la llegada del «día de Yahvé», que imagina como un día de exaltación festiva al estilo de sus celebraciones cultuales. Pero Amós ve las cosas de otra manera:

> ¡Ay de los que ansían el día del Señor! ¿De qué os servirá el día del Señor, si es tenebroso y sin luz? Como cuando huye uno del león y topa con el oso, o se mete en casa, apoya la mano en la pa-

red y le pica la culebra ¿No es el día del Señor tenebroso y sin luz, oscuridad sin resplandor? (Am 5, 18-20)

Sólo el que sabe descubrir tras la ruda predicación del profeta ese «yo» o personaje que es Yahvé, puede comprender que de pronto surjan en el texto, inesperadamente, expresiones en forma de sentencias de la *torá,* como «buscad el bien, no el mal, y viviréis, y estará realmente con vosotros, como decís, Yahvé, Dios de los ejércitos». No son frases vacías, superfluas en el fondo. La vida no es un simple azar, un hado o destino que cabe retener o asegurar. En este sentido debe interpretarse el sorprendente «quizá» del siguiente texto: «Odiad el mal, amad el bien, instalad en el tribunal la justicia; quizá se apiade Yahvé, Dios de los ejércitos, del resto de José» (Am 5, 14-16). El adverbio «quizá» salvaguarda la libertad de ese Dios que en este momento arde en ira. En ese «quizá» reaparece el problema que fue objeto de nuestras reflexiones en torno al significado de la ley. Veíamos cómo el mandamiento estaba implicado en la realidad de la alianza y de la elección gratuita. Si el pueblo emprendiese el camino de la conversión, ¿no podría suceder que la voluntad de clemencia superase a la ira desbordada? ¿podría Yahvé, más allá del juicio y la condenación, «apiadarse del resto de José»?

Los especialistas no están de acuerdo sobre si el final del libro de Amós —9, 11-15— es original o no del profeta. Pudiera ser que Amós, el profeta nacido en el reino de Judá, tras anunciar el juicio y la destrucción del reino de Israel, hubiese hablado de un gesto final de misericordia por parte de Dios: «Aquel día levantaré la choza caída de David, tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas hasta reconstruirla como era antaño». Sobre este reino de Dios, actualmente roto, que espera, según 2 Sam 7, el cumplimiento de una especialísima promesa divina, sobre este reino, cuya porción más extensa, la nórdica de Israel, se encuentra en tiempo de Amós al borde de la catástrofe, se manifestará un día la misericordia de Yahvé.

Si ese texto es de Amós, el profeta apuntaría a una lejanía remota, que nada tiene que ver con la actualidad, en que la intervención positiva de Dios se impondrá frente a esa destrucción que ya está decretada por el Dios celoso para un futuro próximo. Pero cabe también la posibilidad de que aquel «quizá» del profeta hubiese sido su última palabra.

9

OSEAS E ISAIAS

El profeta Amós, judío, es decir, perteneciente al reino meridional de Judá, se había presentado en el país nórdico con el mensaje de Dios. El único pasaje narrativo de su libro, Am 7, 10-17, cuenta que fue expulsado de Betel, lugar del santuario real. «Vidente, vete, escapa al territorio de Judá; allí puedes ganarte la vida y profetizar; pero no vuelvas a profetizar contra Betel, que es el santuario real y nacional», le dijo Amasías, sacerdote de Betel. Y le expulsó del país.

Tras Amós, el judío, surgió pronto en el reino nórdico otro profeta, cuya palabra nos es conocida por las compilaciones proféticas. Es poco lo que sabemos de su persona. Y eso poco, que nos cuenta él mismo en los capítulos 1 y 3 de su libro, donde habla de acontecimientos familiares, está tan imbricado en su mensaje, tan influenciado por éste, que apenas es discernible lo que en el relato pueda haber de auténticamente biográfico.

En su estructura formal, la palabra de Oseas, cuyo texto en algunos lugares es inseguro —por mal conservado—, como en ningún otro profeta, presenta unas características

muy diferentes de las de Amós. Mientras en éste las unidades sintácticas están bien construidas e internamente estructuradas según leyes histórico-formales, en Oseas todo fluye en una construcción más imprecisa. No es fácil distinguir las cesuras o distintas oraciones. Por otra parte, su palabra, mucho más vehemente y desgarrada que la de Amós, está traspasada de pasión y de sentimiento personal. En Jeremías nos encontraremos con un estilo que ofrece ciertas afinidades con el de Oseas.

Tampoco ofreceremos aquí una exposición completa de la predicación de Oseas. Nos limitaremos a indagar hasta qué punto esa predicación está configurada por la referencia a la ley en el sentido específico veterotestamentario. La ley no supuso para Israel un imperativo intemporal de una voluntad ética general, sino una interpelación de Dios, que acogió a Israel y, a través de una liberación histórica, le hizo pueblo suyo. En Oseas se pueden distinguir muy claramente los dos elementos: la idea de un Dios que en un encuentro histórico se ha hecho Dios de su pueblo y quiere ser reconocido como tal, y la idea del proceso concreto de una ley que es emanación de la voluntad de Dios.

Podemos leer en Oseas denuncias muy concretas en torno a la obediencia a la ley.

> Escuchad la palabra de Yahvé, hijos de Israel· Yahvé pone pleito a los habitantes del país, que no hay verdad ni lealtad ni conocimiento de Dios en el país, sino juramento y mentira, asesinato y robo, adulterio y libertinaje, homicidio tras homicidio (Os 4, 1s)

Este texto, que evidentemente introduce, con un cierto peso temático, en la segunda compilación de las palabras de Oseas que comienza en el capítulo 4, presenta una situación conflictiva y de deterioro con respecto a determinados preceptos de la ley. Es fácil identificar en ese pasaje una serie de actos prohibidos, de los que el profeta pide cuentas al pueblo y por los que tiene que condenarle. Pero

al mismo tiempo se puede observar cómo en las expresiones «no hay verdad ni lealtad ni conocimiento de Dios» el profeta sugiere una interpretación en profundidad de la voluntad divina, que no se refiere ya a determinadas prácticas externas, sino al hombre en todas sus dimensiones.

En todo caso, en Oseas hay pasajes que hablan de infracciones muy concretas de la ley divina. El primer hijo de Oseas recibe el nombre, de profundo significado simbólico, de Jezrael: «Llámalo Jezrael, porque muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Jezrael a la dinastía de Jehú y pondré fin al reino de Israel» (1, 4). Se recuerda la sublevación de Jehú y los asesinatos que, según 2 Re 9s se cometieron en relación con los sucesos de Jezrael. Todavía más enérgicamente se delatan los pecados contra los dos primeros preceptos del decálogo: «Mi pueblo consulta a su leño, escucha el oráculo de su vara; porque un espíritu de fornicación los extraviará y fornican abandonando a su Dios» (4, 12). «Y ahora continúan pecando: se funden imágenes, se hacen ídolos de plata con destreza, obras de pura artesanía. En su honor inmolan corderos. Los hombres tienen que besar a los becerros» (13, 2). Se hace alusión al culto de Betel, donde se encontraba uno de los dos becerros de oro que Jeroboán II erigió en Dan y en Betel. Los sacerdotes de Betel podrían haber interpretado esas imágenes como una especie de pedestal de la divinidad que sobre ellos reinaba invisiblemente. También en Jerusalén se veía el arca de la alianza como trono de la divinidad. Pero Oseas piensa que el pueblo sencillo no sabe de esas distinciones sutiles y que considera la imagen, con la tácita aprobación de los sacerdotes, como representación del mismo Dios. De ahí su fuerte resistencia a ese culto, que consistía, entre otros ritos, en besar al becerro de oro.

> Con su plata y su oro se hicieron ídolos para su perdición. Hiede tu novillo, Samaría, ardo de ira contra él. ¿Cuándo lograréis la inocencia? Porque ¿qué es ese toro? ¿acaso un dios? Un escultor lo hizo, no es dios, se hace añicos el novillo de Samaría (8, 4-6).

Pero ya en esas palabras se revela algo más profundo: no se trata sólo de una infracción descarada y directa de un mandamiento, sino de un distanciamiento progresivo, una desatención y un rechazo por parte de Israel. En el mencionado versículo 4, 1 se decía: «no hay verdad ni lealtad ni conocimiento de Dios en el país». La auténtica fidelidad y el auténtico amor —sería más exacto decir: compromiso o respeto a la alianza— implica el conocimiento del Dios verdadero. Pero este conocimiento no consiste en un saber —y ausencia de error— meramente intelectual, teórico, sino que incluye esencialmente un elemento personal, afectivo-volitivo. El verdadero conocimiento es al mismo tiempo reconocimiento, compromiso consciente. Pero en el pueblo ha hecho crisis ese compromiso de alianza con Yahvé, Dios de Israel; falta el auténtico reconocimiento. Sobre Israel ha caído una densa niebla, un velo de desobediencia a la verdad.

Oseas ataca con especial virulencia al estamento que debía ser más responsable en promover el recto conocimiento de Dios: los sacerdotes. «Perecerá tu patria, perecerá mi pueblo, por falta de conocimiento. Porque tú has rehusado el conocimiento, yo te rehusaré mi sacerdocio; te olvidaste de la ley (*torá*) de tu Dios, también yo me olvidaré de tus hijos» (Os 4, 6). Para Oseas se trata de una extraña confusión entre Yahvé y Baal. Al entrar en Canaán, Israel había tomado posesión de un país donde estaba profundamente arraigado el culto a las fuerzas de la naturaleza, en la figura de Baal [1]. En un proceso lento, pero constante, que a muchos pasó inadvertido, se llegó a una «baalización» de Yahvé. No sólo se transfirió a Yahvé el título de *baal*, es decir, «señor», «esposo», sino también muchas de las prácticas y del ritual con que se honraba a los baales del país. Oseas denuncia como uso particular-

1 Los descubrimientos de Ugarit (Ras Schamra) aportaron nuevos datos sobre este culto, cf , por ejemplo, A S Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952

mente degradante la prostitución sagrada, es decir, la entrega sexual de las mujeres en el santuario, en honor del dios. Con esta entrega se creía asegurar la fecundidad de la pareja. Oseas denuncia con especial énfasis la deficiente formación religiosa del pueblo que esa práctica ponía en evidencia.

En este punto convergen el conocimiento de la ley y la conciencia de la alianza histórica con Yahvé. El auténtico conocimiento de Dios no puede ignorar los orígenes históricos, cuando Yahvé eligió a su pueblo.

> Cuando Israel era niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los amaba, más se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los baales y quemaban ofrendas a los ídolos. Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos, y ellos sin darse cuenta de que yo los cuidaba. Con correas de amor los atraía, con cuerdas de cariño (Os 11, 1-4).

Oseas esboza una especie de teología de la historia, que más tarde volveremos a encontrar en Jeremías.

> Como uvas en el desierto encontré a Israel, como breva en la higuera descubrí a vuestros padres. Pero ellos fueron a Baal Fegor (cerca de Transjordania), se consagraron a la Ignominia (Baal) y se hicieron abominables como su idolatrado (Os 9, 10).

Núm 25 cuenta que Israel, en las fronteras del país, comenzó a prostituirse con el baal local, Baal Fegor. Oseas ve en este episodio el punto de transición de la época religiosa del desierto, en que Israel escuchaba a su Dios, a la adoración de los baales del país. Oseas lo ilustra también desde otra perspectiva:

> Yo te conocí en el desierto, en tierra abrasadora. Yo los apacenté y se hartaron, se hartaron y se engreyó su corazón, y así se olvidaron de mí (Os 13, 5s).

Pero esta evocación nostálgica de los buenos tiempos del desierto no debe malentenderse, como si Oseas tratase de mitificar las buenas disposiciones de Israel en sus orígenes, que luego sólo ocasionalmente se habrían deteriorado. Os 12 habla del patriarca de Israel, Jacob, recordando historias del Génesis. Es estremecedor constatar cómo esas historias vienen a ser denuncia del comportamiento habitual de Israel. El mismo patriarca Jacob sería un ejemplo de la condición torcida de Israel. «Yahvé entabla pleito con 'Israel', para tomar cuenta a Jacob de su conducta, para darle la paga de sus acciones. En el vientre suplantó a su hermano, siendo adulto luchó contra Dios» (Os 12, 3s). Ya en los antepasados se manifestó el carácter desleal, malvado, frívolo, que luego se traducirá en volubilidad e inconstancia en la política y los pactos de Israel (Os 8, 9).

Todo esto demuestra que el discurso de Oseas sobre la voluntad de Dios, señor de Israel, es de otro género que el discurso de Amós. Oseas habla de una voluntad que se dirige a la totalidad de la persona y quiere abarcarla en todas sus dimensiones cognitivas y volitivas. En lo que coinciden ambos profetas es en el resultado del juicio: ante la buena voluntad de Yahvé, queda en evidencia la mala voluntad y el pecado del pueblo. La ley se erige, una vez más, en temible acusador de Israel. Y detrás de la ley está la maldición que amenaza al transgresor. Yahvé no tiene más remedio que romper las hostilidades con su pueblo. Esta decisión se describe con imágenes escalofriantes: «Yo soy polilla para Efraín, carcoma para la casa de Judá... Yo seré león para Efraín, leoncillo para la casa de Judá. Yo mismo haré presa y me iré, la llevaré sin que nadie la salve» (Os 5, 12.14). El resultado es la ruptura de Yahvé con Israel y con su pacto. Esta ruptura se representa simbólicamente en los nombres de los dos hijos de Oseas, nombres-signo, que vienen a ser una denuncia permanente contra el pueblo. Cuando a Oseas le nace el segundo hijo, una niña, Yahvé le ordena: «Llámala *lo-ruchama* (es decir, «In-

compadecida»), porque ya no me compadeceré de Israel ni lo perdonaré» (Os 1, 6; el versículo que sigue es sin duda una glosa restrictiva judaica, de época posterior). Aún más concluyente es la orden divina cuando nace el tercer hijo, un varón: «Llámalo 'No-pueblo-mío' *(lo-ammi)*, porque vosotros no sois mi pueblo y yo no estoy con vosotros» (1, 9). Esto significa la disolución de la alianza, que se expresaba en la fórmula: «vosotros, mi pueblo; yo, vuestro Dios». El celo del Dios que vela por sus derechos ha denunciado el pacto y le ha puesto fin. Lo que en las dos formulaciones del decálogo era una tensión dialéctica: «tu Dios, que te ha guiado desde Egipto - tu Dios, un Dios celoso que castiga», ha llegado a su desenlace, «No-pueblo-mío», por los celos de Yahvé.

Sin embargo, no es ésta la última palabra del profeta. El capítulo 11, que comienza con el relato de la llamada a Israel desde Egipto «cuando era niño», pasa luego a contar sus defecciones, que producen explosiones de cólera en Yahvé:

> Entonces les pegué en la cara. Me volví contra ellos y los avasallé. Volverán a Egipto, asirio será su rey, porque no quisieron convertirse. Irá girando la espada por sus ciudades y se cebará en sus habitantes... [2].

Pero luego el discurso profético da un giro inesperado:

> ¿Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a ti, Israel? ¿Cómo dejarte como a Admá; tratarte como a Seboín? Me da un vuelco el corazón, se me revuelven todas las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín; que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador (Os 11, 8-9).

2. Texto mal conservado; cf. H. W. Wolff, *Hosea*, en M. Noth (ed.), *Biblischer Kommentar* XIV/I, 1961.

En este pasaje se revela en toda su amplitud la misericordia de Dios. Pero lo más sorprendente es que Dios justifica esta irrupción de misericordia, por entre los arrebatos de su cólera, apelando a su santidad. Ahora bien, el santo es aquel que se desata en ira y en venganza contra el pecado. Pero aquí nos encontramos a un nivel de profundidad: el Santo de que aquí se habla es totalmente diferente del hombre, es el Dios en quien la misericordia y la fidelidad tienen que imponerse finalmente, más allá de su cólera. En este sentido la fórmula dialéctica del decálogo era ya sorpresiva desde el primer preámbulo: a pesar de todos los estallidos de cólera, Dios seguirá siendo «tu Dios».

Pero se impone la pregunta: y de los mandamientos ¿qué? ¿Abandona por fin el profeta el estrecho círculo de la ley? ¿ya no tiene nada que decir sobre ésta? ¿no establece entonces una base nueva, un estatuto nuevo para Israel?

Hay que decir ante todo que, efectivamente, acontece algo nuevo. Dios hace una promesa que viene a instaurar como único principio y fundamento para el futuro la misericordia de Dios.

Sin embargo, en la conciencia del profeta se suscita la misma pregunta que hemos formulado nosotros: ¿la ley ya no tiene vigencia? Os 2, 16 describe la nueva actitud de Dios: «Por tanto, mira, voy a seducirla llevándomela al desierto y hablándole al corazón. Allí le daré sus viñas...». Dios reconducirá a su pueblo a los orígenes de su historia, a la pobreza del desierto, cuando Israel estaba incondicionalmente a su lado. Allí le hablará al corazón. En esa conversación —así podemos interpretarlo— su corazón se transformará y se renovará. Pero esa novedad ¿no reincidirá algún día en lo viejo?; la vuelta al país de la promesa ¿no llevará otra vez a la apostasía? Oseas se ha percatado de esta dificultad. Su respuesta en 2, 18 es que, en adelante, Israel llamará a su Dios «mi esposo» y no «mi baal». Habrá un auténtico conocimiento y reconocimiento mutuo. La respuesta a nuestra pregunta es todavía más clara

en Os 2, 21s, con la siguiente promesa: «Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo a precio de justicia y derecho, de afecto y de cariño. Me casaré contigo a precio de fidelidad». En los desposorios, que en el antiguo testamento representan el verdadero contrato matrimonial, el novio paga el precio de compra. Yahvé promete pagar ese precio: derecho y justicia, afecto y cariño. Con ello queda dicho que Yahvé mismo regalará al pueblo lo que a éste le falta: la nueva actitud de justicia y fidelidad. Entonces el pueblo volverá a llamarse «pueblo mío» (Os 2, 25).

Estamos en los límites del lenguaje. Por una parte vemos cómo Oseas trata de expresar la nueva realidad con la idea de una cierta pedagogía de Dios. Esta idea reaparece en la acción simbólica del capítulo 3. Oseas recibe la orden, una vez más[3], de tomar por esposa a una adúltera. Esta mujer deberá guardar continencia durante cierto tiempo, para purificarse de su maldad. Así se propone Dios educar a su pueblo. Pero el símil del precio de compra quiere expresar algo más hondo: Dios corre con todos los costes de la nueva situación. El mismo se encargará de renovar a su pueblo. Se trata de la promesa de una intervención final de Dios. El profeta queda a la expectativa de esa intervención, en la que también los derechos sagrados de la ley quedarán salvaguardados.

Junto a Oseas tenemos que mencionar a su contemporáneo, algo más joven, Isaías. Pertenece al pequeño reino meridional, Judá, donde asimismo desarrollará su actividad profética. Isaías está convencido de que el reino de Judá está especialmente implicado en la promesa divina, que englobaría a la casa de David en Jerusalén, al templo y a la ciudad. El mismo Isaías se siente personalmente involucrado en la suerte de Jerusalén, de Sión y del rey dinástico.

3. Ya el capítulo 1 había hablado del matrimonio de Oseas con una prostituta. No es imprescindible para nuestro tema entrar en la cuestión de la relación existente entre ambos hechos, que presenta sus dificultades, aún no aclaradas satisfactoriamente; cf., por ejemplo, el comentario de Wolff.

Parece seguro que, al menos en sus primeras predicaciones, Isaías estuvo influenciado por Amós y Oseas[4]. Ciertos temas esenciales de Isaías recuerdan la predicación de Amós. Isaías habla del «día de Yahvé». Critica a las damas de la capital. Censura con tanta acritud como el profeta Amós un culto divino que se despreocupa totalmente de la rectitud de la conducta y, sobre todo, de la administración de la justicia. Is 1, 10-17 —pasaje redactado en el estilo de la *torá* sacerdotal— evoca claramente a Am 5, 21-25. Isaías rechaza enérgicamente, en nombre de Yahvé, todo lo que el pueblo practica en su espléndida liturgia, para centrarse en una dura denuncia de las infracciones a determinadas exigencias de la ley: «Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos, apartad de mi vista vuestras malas acciones. Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda». Estas mismas exigencias se plantean, bajo otro ropaje literario, en el prodigioso canto a la viña de Is 5, 1-7. El profeta relata en primer lugar, en el tono ligero de una canción de amor, la historia de un amigo con su viña. Se trata de una imagen frecuente en la canción amorosa, como lo demuestra la compilación del Cantar de los cantares. El canto del profeta hace referencia a los trabajos y cuidados que el propietario ha dedicado a su viña; pero todo termina en el fracaso. En los últimos versos el cantor arroja la máscara, para presentar la cruda realidad sin tapujos de imágenes:

> La viña de Yahvé, Dios de los ejércitos, es la casa de Israel, son los hombres de Judá su plantel preferido. Esperó de ellos derecho, y ahí tenéis: asesinatos; esperó justicia, y ahí tenéis: lamentos[5].

También esta parábola de la viña parece evocar algunas imágenes de Oseas. En todo caso, la influencia de éste es

4. Sobre la relación Amos-Isaías, cf. R. Fey, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja,* 1963.
5. En el original hebreo hay un juego de palabras intraducible.

clara en el pasaje en que Isaías compara la ciudad de Jerusalén con una prostituta: «La ciudad fiel, la ciudad de la justicia, se ha convertido en una ramera» (1, 21-23). De nuevo aparecen como tema central las injusticias cometidas con los pobres, delito que ya en el código de la alianza era objeto de una especial prohibición, y que en las figuras de rey ideal de antiguo oriente también se describe como conducta indigna de un rey. Tanto Israel como Judá han delinquido en esta materia.

La interpretación profunda que hacía Oseas de la verdadera obediencia a Yahvé, encuentra asimismo su paralelo en la gran denuncia de Is 1, 2-3: «Oíd, cielos; escucha, tierra; que habla Yahvé: Hijos he criado y educado, y ellos se han rebelado contra mí. Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre de su dueño; Israel no conoce, mi pueblo no recapacita». También Oseas había hablado del pueblo como hijo de Yahvé. Hemos visto, además, cómo la obediencia como «conocimiento» de Dios, en el sentido grávido del término, era un tema central en Oseas.

Pero poco a poco Isaías va encontrando su propio tono, hasta dar a su mensaje un contenido y un sello personal inconfundible. Nada mejor, para comprobarlo, que remontarnos a la historia de su vocación, que se narra en el capítulo 6. Isaías recibió la llamada de Dios dentro del templo de Jerusalén. El año en que murió el rey Ozías, como hace constar expresamente el profeta, inesperadamente se sintió sobrecogido por la presencia de Yahvé. Sus ojos se entornaron, apenas pudo divisar a Yahvé en su trono majestuoso, sólo pudo percibir la orla de su manto, que llenaba el templo. La teología jerosolimitana oficial representaba a Yahvé en un trono, sobre el arca de la alianza, en el «Santísimo», que se consideraba como «estrado de sus pies» (Sal 132, 7). Isaías oye las voces de los serafines que cantan el trisagio y pregonan la gloria de Yahvé que llena la tierra. Isaías siente el temblor del templo, percibe el humo asfixiante, símbolo de la presencia divina. En el relato se

entremezcla la vivencia real del templo con una experiencia ultraterrena. Ante la presencia de Yahvé, Isaías exclama: «Ay de mí, estoy perdido. Yo, hombre de labios impuros, que habito en medio de un pueblo de labios impuros...». También Oseas había hablado de la santidad de Yahvé. Isaías concibe esa santidad como algo que destruye todo lo impuro; a través de ella el profeta toma conciencia de la distancia abismal que existe entre él y Yahvé, entre Yahvé y su pueblo. Entonces ve cómo uno de los serafines aplica a sus labios un ascua que había tomado del altar, y quedan purificados. Así, cuando Yahvé pregunta a quién puede enviar, Isaías se ofrece como mensajero.

Este encuentro con el Santo marca definitivamente el mensaje de Isaías. Dondequiera que encuentra hombres que se comportan indebidamente frente a Dios, Isaías levanta su voz de denuncia y protesta. La ley de Dios es la voluntad del Santo. Isaías describe en 2, 10s el día de Yahvé como una tempestad que abate todo lo que se levanta sobre la tierra. Denuncia el orgullo de las damas de Jerusalén (Is 3, 16-24) y la vanidad pretenciosa de Sobná, mayordomo de palacio, que se hace labrar un sepulcro suntuoso (Is 22, 15s). En su polémica con los jefes del pueblo, que cometen impunemente toda clase de atropellos, lanza diatribas como ésta: «Vosotros devastábais las viñas, tenéis en casa lo robado al pobre. ¿Qué es eso? ¿Trituráis a mi pueblo, moléis el rostro de los desvalidos?» (Is 3, 14s).

El mensaje personal de Isaías tiene como escenario los acontecimientos históricos de su tiempo y el desastre y la ruina del pueblo. También en este sentido Isaías prolonga la predicación de Oseas, quien (a diferencia de Amós) había adoptado como tema de sus discursos los hechos históricos inmediatos y las decisiones políticas de las clases dirigentes. Parece que Isaías inauguró este tipo de predicación con ocasión de la amenaza de Jerusalén por la llamada guerra siroefrainita. El año 733 Jerusalén se ve amenazada gravemente por una coalición entre el reino septentrional,

Israel, y Damasco. El objetivo de esa coalición es forzar un cambio de gobierno en Jerusalén, para poder organizar una amplia acción conjunta contra Asiria. Acaz, rey de Judá, se niega a colaborar. Según relata el capítulo 7, en el momento de más peligro para Jerusalén Isaías se entrevista con el rey y le asegura que sus enemigos no lograrán sus propósitos, exhortándole a creer en su palabra. Se trata de la primera predicción de Isaías. En ella el profeta resume en una frase la actitud que Dios pide ante los acontecimientos históricos: «Si no creéis, no subsistiréis» (7, 9). En el original hebreo se retiene, en ambos verbos de la oración, la radical *aman* (de la que deriva el conocido término de afirmación o ratificación «amén»), que significa «mantenerse firme». Literalmente se podría traducir: «Si no tenéis por segura (la promesa de Dios), no os mantendréis seguros». Acaz hace caso omiso de la advertencia y se embarca en la aventura de un pacto con Asiria, que le proporcionará un alivio momentáneo, pero a la larga le pondrá en manos de una potencia que le llevará al auténtico desastre político. Pero Isaías ve, más allá de la amenaza terrena, la amenaza superior del Dueño de Israel. El es el auténtico conspirador contra el pueblo, a quien hay que temer, la piedra en que tropezarán muchos (Is 8, 11-15).

La llamada a la fe la hace también Isaías años más tarde, cuando el reino del norte ha sido destruido por los asirios, que se convierten en los verdaderos amos del país. La ley auténtica consiste en la fe en Dios (Is 28, 16). Pero el pueblo mira a Egipto y busca allí sus aliados, con la esperanza de que podrán ayudarle a defenderse de los ataques de Asiria. Los preceptos del antiguo código aparecen muy tardíamente en la predicación de Isaías. Obedecer a Dios, confiarse a él, incluso en la esfera política: tal es la aplicación concreta del primer mandamiento; pero hay un evidente endurecimiento del pueblo frente a la ley de Dios, endurecimiento que sólo puede traer como consecuencia el juicio divino. El mensaje que se le encargó al profeta al comienzo de su vocación —probablemente, apenas termina-

da la guerra siroefrainita— tuvo una extraña confirmación. La consigna había sido:

> Embota el corazón de ese pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos; que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan, que su corazón no entienda, que no se convierta y sane.

Y cuando el profeta pregunta angustiado hasta cuándo durará esa situación, Dios contesta: «Hasta que queden las ciudades sin habitantes, las casas sin vecinos, los campos desolados» (Is 6, 10s). En Is 1, 4-9, quizá su último discurso, pronunciado probablemente el año 701, después que Senaquerib había asolado el país y la ciudad de Jerusalén acaba de escapar de la catástrofe final, Isaías compara su pueblo a un hombre apaleado y herido, pero no escarmentado.

Pero también en Isaías —¿por influencia de Oseas?— hay una alusión al futuro. El pasaje 1, 21s, que compara a Jerusalén con una ramera, termina anunciando que Yahvé en su juicio llevará a cabo una purificación radical. ¿Hay que hablar, como en Oseas, de una pedagogía de Dios? Aún más expresivos son los discursos donde se hace referencia a un juez futuro. Is 9, 1-6 y 11, 1-9 son textos clásicos en el adviento cristiano. Si Is 2, 2-5, que se encuentra reproducido literalmente en Miqueas, es original de Isaías, el profeta habría anticipado un juicio de gracia, universal y definitivo: todos los pueblos confluirán a Sión, Dios mismo los instruirá, de las espadas se forjarán arados. En cualquier caso, para Isaías la renovación sólo puede esperarse de una intervención libre, novísima de Dios, más allá del juicio condenatorio. Con un rey nombrado por Dios y un nuevo santuario erigido por él, del que saldrá la verdadera *torá,* se implantará un modelo nuevo de justicia en la tierra. Isaías no se extiende más sobre esa transformación interior del pueblo. Esto lo harán Jeremías y Ezequiel, de los que nos ocuparemos en la próxima lección.

10

JEREMIAS Y EZEQUIEL

Antes de entrar en la exposición del contenido doctrinal de estos dos profetas, conviene trazar un cuadro histórico de la nueva situación de Israel, que se ha ido configurando desde los tiempos de Amós, Oseas e Isaías. En la predicación de estos dos últimos profetas se reflejaba claramente el auge espectacular del poder asirio, que en el último tercio del siglo VIII extendió su área de influencia hasta Palestina. En estos años turbulentos, el gran reino nórdico —de relevante peso político— de las diez tribus de Israel está deshecho y ha desaparecido como comunidad política. El pequeño reino meridional de Judá, que en Jerusalén, su dinastía y su templo guardaba aún viva la memoria de la gran época davídica del reino unificado, se iba sosteniendo malamente, al precio de la capitulación incondicional ante los asirios. Los dos primeros tercios del siglo VII estuvieron determinados por esta situación. A comienzos del último tercio del siglo se hicieron sentir los primeros síntomas de decadencia. A los pocos años el poder de Asiria se vino abajo. La herencia se la repartieron los medos y caldeos —los llamados neobabilonios— con su rey

Nabucodonosor II (605-562). Palestina y Judá quedaron dentro del área de influencia de los babilonios.

Pero en el período de transición de la hegemonía asiria a la babilónica en Palestina, se desarrolló un entreacto en dos tiempos que conocemos, sobre todo, por el libro de Jeremías. El debilitamiento de la presión asiria permitió al reino de Judá una cierta independencia y el retorno a su propio y viejo patrimonio, tanto en el plano político como en el religioso. Bajo el rey Josías (639-638 hasta el verano de 609) Judá forzó sus fronteras hasta el reino nórdico de Israel, convertido en provincia asiria. El ideal del antiguo reino de David parecía estar al alcance de la mano. A ello se añadió la renovación religiosa con la llamada reforma deuteronómica, a la que contribuyó el descubrimiento de la ley de Moisés en su versión deuteronómica o en una redacción anterior. Pero esta etapa se cerró bruscamente con la intervención militar de Egipto, que creyó podía recuperar su antigua influencia sobre Palestina y, efectivamente, a los pocos años se había adueñado de ella. Josías cayó el año 609 en la guerra de resistencia contra los egipcios. Pero el destino político de Palestina se decidió el año 605, con la batalla de Cárquemis. Egipto fue derrotado y desplazado del país por Nabucodonosor. Muy pronto corrió la misma suerte Judá, al sucumbir en su resistencia contra el soberano babilónico. Una primera intervención militar en invierno de 598-597 tuvo como resultado la deportación del rey Joaquín y de un grupo de personalidades influyentes. Y el verano de 587, después de un segundo intento de rebelión, la ciudad fue destruida, el templo incendiado, la dinastía de David destronada definitivamente y el rey deportado con parte de la población a Babilonia.

Jeremías vivió todos estos acontecimientos en Jerusalén. Un grupo de fugitivos, que después de los sucesos de 587 escapó a Egipto, se llevó consigo a Jeremías, contra su voluntad. Allí se pierden sus huellas.

El profeta Ezequiel pertenece, en cambio, al grupo de los deportados de Jerusalén en 598-597. Vive y ejerce su ac-

tividad profética en el destierro. Allí recibió su vocación y pasó el resto de sus días.

No vamos a exponer todo el contenido doctrinal de estos dos profetas. Nos limitamos, como siempre, a definir su actitud frente a la ley y a la alianza de Israel.

Si se analiza la primera predicación de Jeremías, que parece reflejarse, sobre todo, en los seis primeros capítulos de su libro, se echa de ver que su punto de partida es una conciencia profunda de lo que significa la alianza de Israel con su Dios. La predicación de Jeremías recuerda muy particularmente la de Oseas. También Jeremías sabe de un período inicial de relaciones amistosas entre Israel y su Dios. La providencia especialísima con que conduce al pueblo a través de todos los peligros del desierto, es una demostración clara del amor de Dios a Israel.

> Recuerdo tu cariño de joven, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, por tierra yerma. Israel era sagrada para Yahvé, primicia de su cosecha: quien osaba comer de ella lo pagaba, la desgracia caía sobre él (Jer 2, 2s).

Pero, incomprensiblemente, Israel rompió estos lazos de amor:

> ¿Qué delito encontraron en mí vuestros padres para alejarse de mí? Siguieron tras vaciedades y se quedaron vacíos, en vez de preguntar: ¿dónde está Yahvé? El que nos sacó de Egipto y nos condujo por el desierto, por estepas y barrancos, tierra sedienta y sombría, tierra que nadie atraviesa, que el hombre no habita (Jer 2, 5s).

Jeremías habla, lo mismo que lo había hecho Oseas, del abandono de Yahvé por Baal, después de la entrada en el rico país de Canaán. Jeremías acumula las imágenes para describir la apostasía, la infidelidad, la condición obstinada y recalcitrante del pueblo. La figura del amor humano le sirve, como a Oseas, de modelo para explicar el sentido de esa infidelidad.

En cambio, las alusiones a la infracción de preceptos particulares quedan muy en segundo plano. Jeremías se

fija en el comportamiento global del pueblo, en sus disposiciones internas. Lo que le duele al profeta es la falta de conocimiento, el olvido de Dios, la maldad interior. Jeremías reproduce —como lo había hecho Oseas— las lamentaciones impresionantes del pueblo en las celebraciones penitenciales, por ejemplo, en tiempo de sequía; pero no ve en esos clamores un propósito sincero de conversión (Jer 3, 21s; 14, 1s; cf. Os 6, 1-3).

La palabra «mentira» salta a cada paso en la predicación de Jeremías. Por todas partes descubre mentira en el pueblo. Es claro que con ese término no alude sólo a la infracción de ese precepto del decálogo que exige del testigo decir la verdad en los tribunales; la palabra «mentira» cubre un área mucho más amplia y profunda del comportamiento de Israel con su Dios.

Jeremías habla también de la cólera de Yahvé. En sus primeros discursos pone en guardia frente a la amenaza de un misterioso «enemigo del norte» a quien nunca nombra. Ese enemigo es la reacción airada de Yahvé ante la apostasía del pueblo.

No deja de sorprender el hecho de que en los discursos auténticos del profeta no se haga ninguna referencia a la reforma de Josías, que tuvo lugar el año 622 (la vocación de Jeremías data probablemente de 627)[1]. La explicación más verosímil es que Jeremías estuvo callado durante el período de la reforma, que corresponde a la segunda etapa de su vida, después de su vocación, hasta la muerte de Josías (año 609). Jeremías no fue precisamente un propagandista de la reforma. No era ése su oficio como profeta. Pero tampoco habló contra ella. Más bien parece desprenderse de ciertos fragmentos narrativos que fue objeto, por parte de los responsables de la reforma y de sus hijos, de una constante comprensión e incluso protección en mo-

1 Puede encontrarse una alusión en el discurso, de matiz deuteronómico, Jer 11, 1s, pero cf , por ejemplo, W. Rudolph, *Jeremia,* en O. Eissfeldt (ed), *Handbuch zum Alten Testament,* ²1958, 71-74

mentos difíciles[2]. Jeremías estuvo callado durante el período de la reforma. En ese lapso de tiempo no vino sobre él la palabra de Dios. ¿Cabe pensar que Dios aguardó, concedió una tregua, para ver si la reforma desembocaba en una verdadera conversión del pueblo a su Dios?

Pero inmediatamente después del tránsito a la segunda fase del entreacto entre la hegemonía asiria y babilónica sobre Palestina, encontramos de nuevo a Jeremías ejerciendo su actividad profética. El capítulo 26 da cuenta de un enfrentamiento dramático en el templo, con ocasión de un discurso del profeta, el llamado «discurso del templo». Corresponde al tiempo de transición en que se impondrá el dominio egipcio tras la muerte del rey Josías. El faraón, acampado con su ejército en Siria central, destituye a Joacaz, que había sido elegido por el pueblo como sucesor de Josías. El texto de ese discurso se encuentra resumido en Jer 7, 1-15, aunque no en su versión original, sino en la figura de relato de un tercero, que emplea un lenguaje de estilo deuteronómico. El tumulto se produjo cuando Jeremías anunció que al templo de Jerusalén le estaba reservada la misma suerte que le había tocado al templo de Siló: la destrucción total. La ocasión de este discurso fue la seguridad religiosa, totalmente injustificada, que el profeta había observado en las gentes de Jerusalén, que con su templo y la presencia de Dios en él se sentían al abrigo de cualquier amenaza: «El templo de Yahvé, el templo de Yahvé, el templo de Yahvé». ¿Fue una consecuencia inevitable de la reforma de Josías que el templo de Jerusalén, único santuario legítimo del país, suscitase tales falsas ilusiones? En el resumen del discurso sobre el templo leemos:

2. Según Jer 26, 24, fue Ajicán, hijo del cronista Safán (2 Re 22s) quien le salvó la vida con ocasión del tumulto a raíz de su discurso sobre el templo. Jer 36, 25 nombra a Gamarías, otro hijo de Safán (Jer 36, 12) como uno de los que instaron al rey Joaquim para que no quemase el rollo que contenía las palabras del profeta.

> ¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos, y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre, y decís «estamos salvados», para seguir cometiendo tales abominaciones? (Jer 7, 1s)

Lo mismo que en Os 4, 2, el pueblo se ve confrontado con los preceptos del decálogo. En esos preceptos queda al descubierto su pecado. ¡Pero el pueblo se siente seguro y al abrigo de todo mal a la sombra de la casa de su Dios!

Otro caso de confrontación con el antiguo código de Israel puede verse en una invectiva —en versión original— que lanza Jeremías contra el rey Joaquim, entronizado por Egipto, que no parece haber seguido el noble ejemplo de su padre Josías. En una época calamitosa para el pueblo, que recientemente había tenido que pagar al faraón de Egipto un fuerte impuesto de guerra, el rey Joaquim quiere hacerse un nombre como dueño de un palacio suntuoso. Jeremías acusa:

> Ay del que edifica su casa con injusticias, piso a piso, inicuamente, hace trabajar de balde a su prójimo sin pagarle el salario Piensa me construiré una casa espaciosa con salones aireados, abriré ventanas, la revestiré de cedro, la pintaré de bermellón ¿Piensas que eres rey porque compites en cedros? Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho, hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme, oráculo de Yahvé (Jer 22, 13-16)

En las disposiciones del «código de la santidad» se lee: «No explotarás a tu prójimo ni lo expropiarás. No dormirá contigo hasta el día siguiente el jornal del obrero» (Lev 19, 13). Y el Deuteronomio dice:

> No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad, cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad

> y está pendiente del salario. Si no, apelará a Yahvé, y tú serás culpable (Dt 24, 14s).

El rey Joaquim está quebrantando claramente la ley divina que con tanto celo había defendido su padre.

Pero en otro pasaje la ley parece presentar el lado negativo de falsa seguridad para cierto estamento, seguridad análoga a la que el pueblo sentía ante su templo y que sería el efecto secundario, indeseable, de la reforma deuteronómica a que antes aludimos. En Jer 8, 8s asistimos a una polémica del profeta con los doctores de la ley:

> ¿Por qué decís: somos sabios, tenemos la ley de Yahvé? Si la ha falsificado la pluma de los escribanos. Pues quedarán confusos los sabios, se espantarán y caerán prisioneros: rechazaron la palabra de Yahvé, ¿de qué les servirá su sabiduría?

Aquí choca la instancia de la *torá,* que el estamento sacerdotal considera como un bien y un saber que le pertenece en exclusiva, con la palabra viva del profeta. ¿Deja entender este texto la existencia de ciertos grupos que en la reforma deuteronómica han manipulado la ley, con riesgo de dejarla congelada en letra muerta? La ley de Dios puede falsificarse y convertirse en mera letra, que ya no es expresión de la voluntad del Dios vivo.

El discurso del templo atrajo sobre Jeremías la animosidad de la casta sacerdotal. Jer 19s hace referencia a otro vaticinio del profeta que fue ocasión para que un sacerdote lo metiese en el cepo del templo.

Pero Jeremías tuvo también sus conflictos con los círculos proféticos de Jerusalén. En la cuarta y última fase de su actividad en Jerusalén, cuando tras la catástrofe del primer asedio y la primera deportación en el invierno de 598-597 el débil Sedecías fue nombrado rey por Nabucodonosor, Jeremías repetía insistentemente su consejo: doblegaos bajo el juicio de Yahvé; Nabucodonosor ha sido

su instrumento. Los profetas de Jerusalén trataban de animar al pueblo, prediciendo que la derrota era pasajera y pronto volverían los deportados. Hasta los últimos días del segundo asedio de Jerusalén, que comenzó el año 589 y terminó con el desastre de 587, Jeremías estuvo aconsejando incansablemente la rendición, lo que le atrajo la enemistad de las esferas militares. Durante todo ese período estuvo perseguido, encarcelado, medio muerto, despreciado como enemigo del pueblo. Este era ya incapaz de escuchar. Hay un pasaje oscuro de las confesiones o «lamentaciones», que quizá refleja esta actitud del pueblo: «¿Puede un etíope cambiar de piel o una pantera de pelaje? Igual vosotros: ¿podréis enmendaros, habituados al mal?» (Jer 13, 23). Incapacitado para el bien, juzgado y condenado por la ley: así ve el profeta a su pueblo. Parece que la única respuesta posible por parte de Dios es el rechazo definitivo.

Pero también en Jeremías encontramos un pasaje que habla de un futuro de esperanza para el pueblo. En 23, 5s promete días mejores, con un rey nuevo, a quien Dios mismo elevará sobre el trono y le pondrá por nombre «Yahvé, justicia nuestra»; palabras que son como un eco del vaticinio de Isaías acerca del nuevo rey y la nueva justicia.

Todavía más significativo resulta, para comprender el estado de ánimo de Jeremías, lo que leemos en 31, 31s[3]:

> Mirad que llegan días, oráculo de Yahvé, en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá: no será como la alianza que hice con sus padres cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto; la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve, oráculo de Yahvé; así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro, oráculo de Yahvé: Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su

3. La forma literaria es de tipo deuteronomista. Pero el contenido encaja bien en el esquema jeremíaco. Viene a ser una anticipación de las ideas de Ezequiel.

> corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo; ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente, porque todos, grandes y pequeños, me conocerán, oráculo de Yahvé, pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados.

En este pasaje se ve muy claramente que el gran problema del futuro que Yahvé prepara para su pueblo, será el problema de un nuevo estilo de obediencia. Israel ha fracasado con la ley que se le ha enseñado. Pero el profeta es testigo de la nueva promesa que Dios hace: un futuro en que la ley ya no será algo que se le dicta al hombre, porque la ley estará grabada en su corazón. Pero tal novedad no puede ser obra humana, una meta que el hombre pudiese alcanzar por sus propios medios, sino que sólo puede ser obra de Dios, que renueva el corazón del hombre, haciéndolo —sin merecimiento ni aportación humana— dócil a su voluntad.

Junto a Jeremías tenemos que nombrar a Ezequiel, otro profeta que vivió en su propia carne las calamidades del exilio. El juicio de Dios se hizo realidad. Pero en la palabra de Ezequiel encontramos la última reflexión, la más radical, sobre ese juicio y su razón profunda, la confirmación más aplastante de las palabras que un día pronunciara Josué en la asamblea de Siquem, según Jos 24, 19s:

> No podréis servir a Yahvé, porque es un Dios santo, un Dios celoso. No perdonará vuestros delitos ni vuestros pecados. Si abandonáis a Yahvé y servís a dioses extranjeros, se volverá contra vosotros, y después de haberos tratado bien, os maltratará y os aniquilará.

El celo santo de Dios que le hace velar por su ley, la incapacidad del pueblo para cumplir esa ley y, en consecuencia, la muerte como amenaza: ningún otro profeta ha formulado esta verdad como Ezequiel. La amenaza latente en la ley se ha hecho realidad.

La predicación del profeta Ezequiel puede contemplarse desde distintas perspectivas. Hay discursos en los que el profeta le recuerda al pueblo y, sobre todo, a la ciudad de Jerusalén —lugar del templo de Dios— mandamientos concretos y le reprocha el no haberlos guardado. Ez 22 describe la «ciudad sanguinaria», Jerusalén:

> Los príncipes de Israel derraman en ti sangre a porfía. En ti despojan al padre y a la madre, en ti atropellan al forastero, en ti explotan al huérfano y a la viuda. Menosprecias mis cosas santas y profanas, mis sábados. En ti hay hombres que calumnian para derramar sangre, en ti van a comer a los montes, en ti se cometen infamias. En ti se practica el soborno para derramar sangre, cobras interés usurario, te lucras a costa del prójimo, y a mí me tienes olvidado, oráculo de Yahvé.

No es difícil descubrir en el fondo de este discurso una lista de cláusulas concretas de la ley, recitadas en el estilo de las fórmulas del antiguo derecho israelita. El profeta repasa esa lista y constata, en cada mandamiento, el pecado de la ciudad de Jerusalén. Por eso no podrá eludir el juicio: «Te dispersaré entre las naciones y te esparciré por los países, y así te limpiaré de toda mancha».

Junto a esos discursos, hay grandes cuadros históricos que el profeta presenta ante su pueblo[4]. La actual generación no podrá decir: nuestro pecado es un fenómeno pasajero, se puede reparar fácilmente; pronto mejorará la situación. Lo que Jeremías había expresado con la imagen del etíope y la pantera, que no pueden cambiar de piel o de pelaje, aparece aquí en toda su evidencia a través del recorrido por la historia secular del pueblo o de la ciudad de Jerusalén: la maldad es la esencia última de este pueblo, y le brota irreprimiblemente.

4 W. Zimmerli, *Das Gotteswort des Ezechiel*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 249-262, en *Gottes Offenbarung*, 1963, 133-147.

Ez 16 narra, a través de un grandioso cuadro alegórico, de una crudeza extrema, la historia de una muchacha: Jerusalén. Provenía de padres paganos. El padre era amorreo, la madre hitita. Fue abandonada por sus padres. Dios pasó por el campo y, ya en la edad del amor, la eligió, la limpió, la alimentó, la enamoró y, finalmente, la recibió por esposa. Esta muchacha, Jerusalén, representación del pueblo de Israel, le pagó a su amante con ingratitud, prostituyéndose con otros hombres. Bajo esas imágenes se denuncia la extranjerización de la vida política de Israel y la introducción del culto de Baal, que ya Oseas y Jeremías habían atacado. Dios no tiene más remedio que juzgar y condenar a muerte a esa mujer.

Bajo el mismo símil de fondo, con matices diferentes, que encontramos ya preformado en Jer 3, 6s, Ez 23 habla de dos mujeres. Representan a los dos reinos de Israel. Provienen de Egipto. La parábola explica la larga historia religiosa de Israel desde sus orígenes. Ya en Egipto las dos muchachas se prostituyeron. Y continuaron con esta conducta después de que Yahvé las hubiera hecho sus esposas. También en esta parábola se alude, con la imagen del comercio sexual con extranjeros, al sincretismo político-religioso en que incidieron ambos reinos. El final no puede ser otro que el juicio condenatorio.

Ez 20 cuenta la misma historia en otro estilo. En ese pasaje se habla, ya sin imágenes, de la elección de Israel por Yahvé en Egipto, la salida de Egipto, la promulgación de la ley y la marcha a través del desierto. En este relato se pueden identificar sin dificultad cláusulas concretas del código legal de Israel. Toda la historia del pueblo de Dios queda enfocada desde la perspectiva sombría del pecado. La orden de Yahvé a su pueblo de abandonar los ídolos de Egipto, es acogida con reticencias y rebeldía. En otro pasaje, a la casa de Israel se le cambia de nombre y se la llama «casa rebelde». A los mandamientos que Yahvé promulga en el desierto, Israel corresponde con la misma resistencia y rebeldía. Se profanan los sábados, que Yahvé mandó san-

tificar. Por eso Yahvé, que siempre ha diferido sus castigos, ya en la etapa del desierto toma la decisión de arrojar a ese pueblo al exilio y dispersarlo entre las naciones, una variante atroz en la historia de los orígenes, que con colores tan vivos habían pintado Oseas y Jeremías.

En esta línea Ezequiel hace una afirmación acerca de la ley de Yahvé, que es única en todo el antiguo testamento, que siempre había presentado la ley como un don y un signo de la benevolencia de Yahvé para con su pueblo. En relación con las sanciones, cada vez más graves, de Yahvé contra su pueblo, 20, 25s culmina en esta declaración inaudita: «Les di preceptos no buenos, mandamientos que no les darían vida, y los contaminé con las ofrendas que hacían inmolando (al fuego) a sus primogénitos». El texto hace alusión al precepto divino sobre los primogénitos, que se contiene ya en el código de la alianza (Ez 22, 28). Ezequiel lo interpreta como un precepto que es fruto de la ira de Dios y que induce al pueblo al pecado de inmolar a sus primogénitos, abrasándolos en el fuego. El precepto de Dios lleva implicada la ira y el castigo. Esta interpretación es mucho más audaz que la de Jer 8, 8s, cuando insinúa que la *torā* de Dios puede, a través de la pluma falaz de los escribanos, convertirse en mentira. Se trata en parte de una anticipación de lo que un día Pablo expresará a un nivel más profundo y radical: la ley de Dios viene a resultarle al hombre, en última instancia, un juicio y un castigo.

Con especial énfasis aparece en el capítulo 15 la perentoriedad del juicio sobre Jerusalén y sobre todo el país. El pueblo había expresado siempre la nobleza de su condición de pueblo elegido a través de la vieja e ilustre alegoría de la vid. En Sal 80 se habla de que Yahvé sacó una viña de Egipto. Pero, bajo la misma imagen, Ez 15 habla, en un tono lacerante, del leño de la vid silvestre. ¿Para qué sirve? De su madera raquítica y retorcida no cabe sacar nada de provecho. Sólo vale como leña para el fuego. Jerusalén, por la lógica interna de su propia conducta, está desti-

nada al fuego del castigo. Es lo único que Dios puede hacer con la ciudad.

Se comprende que entre los deportados con quienes convivía Ezequiel se abrigase la esperanza de una revisión o indulto de la pena y un próximo retorno al país. El intercambio epistolar de Jer 29, 1s y 24s demuestra claramente que entre los exiliados existía esa esperanza y era tema constante de sus conservaciones. A todas esas expectativas de retorno y revisión de las sanciones opone Ezequiel, inexorablemente, el anuncio de la ruina total de Jerusalén y la aniquilación de los reinos de Judá e Israel. La quema de Jerusalén en 587 confirmó estas predicciones.

Pero tampoco termina el mensaje de este profeta con el anuncio del juicio y el castigo, que ocupa la primera mitad de su libro. Hay indicios para poder afirmar que las predicciones catastróficas de Ezequiel son muy anteriores a la quema de Jerusalén en 587. En cuanto al enfoque que dará a sus nuevos discursos, las palabras del profeta no dejan lugar a dudas. En un texto posterior a 587, Yahvé habla primero sobre ese período de castigo:

> Hijo de Adán, cuando la casa de Israel habitaba en su tierra, la contaminó con su conducta y con sus malas obras... Entonces derramé mi cólera sobre ellos... los esparcí por las naciones... Al llegar a las diversas naciones profanaron mi santo nombre, pues decían de ellos: «Estos son el pueblo de Yahvé, han tenido que salir de su tierra». Entonces sentí lástima de mi nombre santo, profanado por la casa de Israel en las naciones adonde fue. Por eso, di a la casa de Israel: Esto dice Yahvé: No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones adonde fuisteis. Mostraré la santidad de mi nombre ilustre profanado entre los paganos, que vosotros profanasteis en medio de ellos, y sabrán los paganos que yo soy Yahvé (Ez 36, 17-23).

No es un bien de Israel lo que Dios persigue primariamente a estas alturas de su historia, sino la honra y la

santidad de su nombre, que un día arriesgó al comprometerse libremente con Israel y que está dispuesto a recobrar en la nueva situación de su pueblo entre los paganos. Se trata de una concepción totalmente distinta de la de Oseas, para quien la santidad de Yahvé se traducía en amor, un amor que no toleraba la aniquilación de Israel. En Ezequiel es la santidad y majestad de Yahvé la que mueve a éste a llevar adelante la historia de este pueblo, para que siga siendo signo y manifestación de su nombre.

Es claro que la continuación de la historia no puede basarse en las fuerzas y capacidades, sean morales o biológicas, de Israel. En Ez 37, 1-14 se relata la sobrecogedora escena de la resurrección de unos huesos desparramados por el campo. El profeta es conducido a un valle lleno de huesos calcinados. «Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos?», pregunta Yahvé. Una pregunta sin sentido, que el profeta devuelve a Dios, contestando: «Yahvé, tú sabrás». Yahvé le ordena conjurar a los huesos. Estos se ensamblaron, prendieron los tendones, criaron carne y piel tensa. A un nuevo conjuro, los esqueletos ya ensamblados, pero que no se tenían en pie, revivieron y se levantaron: «era una muchedumbre inmensa». Es la historia de Israel, pueblo de Dios, comenta el mismo Yahvé. (Se comprende que este capítulo sea muy leído y citado en nuestro tiempo, en que Israel ha «revivido»). Dios sacará de sus sepulcros al pueblo muerto, lo vivificará y lo devolverá a su país. No se habla aquí de la resurrección individual, de cada uno de los muertos. El cuadro expresa un nuevo resurgir del pueblo, perdido en la diáspora. Pero cuando el profeta contempla el panorama bajo la imagen de una resurrección de muertos, da a entender inequívocamente que se trata de un acontecimiento que supera las fuerzas naturales del pueblo. Es la fuerza del creador la que puede hacer revivir lo que está muerto.

Pero ¿no volverá a fracasar este pueblo rebelde con la ley de Dios, no se repetirá la vieja historia? Ezequiel, co-

mo antes Jeremías, tenía conciencia de este problema. La respuesta viene dada con la prosecución del tema en el capítulo 36:

> Os recogeré por las naciones, os reuniré de todos los países y os llevaré a vuestra tierra. Os rociaré con un agua pura que os purificará... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos (Ez 36, 24-27).

Lo mismo que Jeremías, Ezequiel contempla el día en que Dios mismo realizará la conversión o transformación interior de su pueblo, haciendo de él un pueblo obediente.

Pero hay otra circunstancia. Ezequiel vive en medio de unas gentes que ya desde el desastre de 587 han perdido —mirando la situación con fría objetividad— toda esperanza de rehacerse. Es claro que coinciden dos hechos: por un lado, la cólera desatada de Dios, que amenaza con hacer pagar a los hijos las culpas de sus padres (Ez 18, 2), y por otro una resignación fatalista, que dice: nuestros pecados nos han traído a esta situación; ¿qué perspectiva de salvación nos puede quedar? (Ez 33, 10). A estas gentes el profeta les promete la futura intervención de Dios, pero además las exhorta muy especialmente a la conversión. En el capítulo 18 y 33, 10s recuerda al pueblo en forma muy concreta, recurriendo a las viejas listas de preceptos [5], que cada cual será juzgado según sus obras y a todos se ofrece la posibilidad de convertirse de su vida de pecado. Todos y cada uno son invitados por Dios a la conversión. Pero la conversión tiene que traducirse en obediencia a Dios. Estas

5. W. Zimmerli, *Leben und Tod im Buche des Propheten Ezechiel:* Theologische Zeitschrift 13 (1957) 494-508; en *Gottes Offenbarung,* 178-191.

son las bases de la esperanza en la gran intervención de Dios, que es lo que en último término lo decidirá todo.

En los capítulos finales del libro se hace más evidente hasta qué punto la santidad ocupa el punto céntrico y guía todo el pensamiento de este profeta. Es verdad que en los capítulos 40-48 se puede reconocer, aparte la voz de Ezequiel, el pensamiento de los medios sacerdotales. Esos capítulos describen el plano de un templo nuevo, edificado según medidas exactas, segregado de todo lo profano e impuro. En este templo vuelve a entrar la gloria de Yahvé, que según la visión de los capítulos 8-11 había abandonado el antiguo templo. Se establece el orden de un culto nuevo. Finalmente, partiendo del centro del santuario como punto de orientación, se hace una nueva distribución de las tierras entre las tribus. Y no hay que olvidar la singular descripción de Ez 47, 1-12, en que el profeta ve brotar del centro del santuario un pequeño manantial, que va engrosando paulatinamente y recorre el país hasta desembocar en el mar Muerto. Se trata de una hermosa alegoría, que prefigura una perspectiva de santidad para el futuro. No se trata de una imagen puramente literaria. El símil apunta además, en un sentido realista, a un futuro del país reconstruido y saneado, en el que Israel podrá ofrecer a su Dios el culto que le debe. En esta predicción vienen a confluir la voluntad de reforma de lo viejo y la fe en el milagro de Dios, capaz de crear la nueva realidad. En definitiva, también para este proyecto sacerdotal vale el lema: conversión a una vida nueva.

11

ISAIAS II

Ezequiel no fue el último profeta del exilio. En la segunda mitad del siglo VI se produce un cambio en el equilibrio de los poderes políticos. Si a principios del siglo VII los neobabilonios y los medos de la serranía de Irán se repartieron el botín asirio, ahora, antes de transcurrir un siglo, se llega a un nuevo arreglo. La potencia de la altiplanicie iraniana se apodera de toda la herencia asiria, incluso la parte de los neobabilonios. Pero también dentro de la región montañosa del Irán hay un cambio de poderes. Los persas, con el rey Ciro al frente, se impusieron a los medos, conquistaron Lidia, en 539 avanzaron hacia la llanura, se apoderaron de Mesopotamia —la estrecha zona del dominio babilónico— y se adueñaron de todos los países que estaban sometidos a la influencia neobabilónica, entre ellos Palestina. Cambises, hijo de Ciro, sometió a Egipto, y toda la herencia del imperio asirio en la época de su mayor esplendor pasó al área del imperio persa.

En este período dramático, la palabra profética se dejó oír de nuevo en Israel. El profeta vio en los nuevos acontecimientos una interpelación de Yahvé a su pueblo. No sa-

bemos el nombre de ese profeta. Incluso se discute el lugar de su actividad. Probablemente hay que localizarlo entre los deportados de Babilonia. Sus discursos se recogen en Is 40-55. Por eso se le designa, convencionalmente, con el nombre de Deuteroisaías o Isaías II.

En Is 40-55 no encontramos datos históricos sobre este profeta desconocido. En Is 40, 1-8 parece insinuarse algo sobre el momento y las circunstancias de su vocación. Los dos primeros versículos hablan de una misión de consolador del pueblo, que ya ha recibido suficiente castigo de mano de Dios, «doble castigo por sus pecados», y ahora necesita que se le hable al corazón (evocación de Os 2, 16) con palabras de consuelo. Los versículos 3-5 desarrollan claramente el contenido de su mensaje, que llega misteriosamente a través de una voz que grita desde una esfera ultraterrena. Es una invitación a preparar un camino extraño y maravilloso; deben abajarse los montes y colinas, levantarse los valles, para construir una calzada triunfal destinada a Yahvé y su gloria. El profeta se inspira sin duda en las grandes calzadas triunfales de antiguo oriente, que se han encontrado, por ejemplo, en las excavaciones de Babilonia (la puerta de Istar se hallaba en esta calzada, pavimentada con adoquines blancos) [1]. Lo extraño es que esta vía o calzada tiene que abrirse en pleno desierto, ese desierto que separa al pueblo exiliado de su patria. En ese camino tiene que organizarse la magna, gloriosa procesión en la que, según Is 40, 9-11, Yahvé repatriará, como un pastor a su rebaño, al pueblo que había perdido y ha recobrado. Is 52, 7-10 aclara, además, que ahora es Yahvé mismo quien entrará en Jerusalén como rey, entre el júbilo de la ciudad y de los mensajeros que anuncian de lejos su llegada.

1 W Andrae, *Alte Feststrassen im Nahen Osten,* 1941 Sobre Babilonia, R Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon,* 1913, 23-54, E Unger, *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier,* 1931, 108-114

En Is 40, 6-8 sigue un tercer discurso que del supramundo misterioso le llega al profeta en su situación real de opresión e impotencia. Se le encarga predicar. Pregunta acobardado qué tiene que predicar. No está claro si el texto que sigue: «toda carne es hierba y su belleza como flor campestre» representa la continuación de su pregunta angustiosa o son palabras que la voz celestial le propone como primer contenido de su mensaje. La idea central del mensaje está, sin duda, en la frase que declara, en contraste con la caducidad del ser humano: «la palabra de nuestro Dios permanece (o: se cumple) por siempre». A la naturaleza perecedera del hombre y su historia se contrapone la fuerza invencible de la palabra de Dios. A Jeremías se le había dicho en su primera visión, después de la llamada al profetismo (Jer 1, 11-12) que Dios vela por su pueblo; en una línea análoga, el fundamento de toda la predicación que se le encomienda a este profeta es: «nuestro Dios mantiene su palabra».

El contenido de esa palabra se da a conocer en Is 40, 3-5: la restauración del pueblo, el retorno a través de un camino maravilloso del desierto. En la descripción de este camino de retorno al país, vuelve el recuerdo del primer tránsito del pueblo por el desierto. En su nueva intervención, Yahvé va a superar con creces todo lo que entonces hizo.

Páginas más adelante, la predicación de Isaías II alcanza una concretización histórica: da el nombre del personaje que será instrumento de Yahvé: Ciro. Si Isaías (10, 5) había calificado al asirio como azote de Yahvé contra su pueblo, y Jeremías (25, 9; 27, 6; 43, 10) había hablado de Nabucodonosor como «siervo» de Yahvé, por cuyo medio éste realizó sus planes, Isaías II osa dar a Ciro el título de «ungido»:

> Así dice Yahvé a su ungido, Ciro, a quien lleva de la mano: doblegaré ante él las naciones, desceñiré las cinturas de los reyes, abriré ante él las puertas, los batientes no se le cerrarán. Yo iré

> delante de ti, allanándote los cerros; haré trizas las puertas de bronce, arrancaré los cerrojos de hierro... Así sabrás que yo soy Yahvé, que te llamo por tu nombre, el Dios de Israel. Por mi siervo Jacob, por mi elegido Israel, yo te llamé por tu nombre, te di un título, aunque no me conocías (Is 45, 1s).

Gracias a él, Yahvé derrumbará el poder que mantiene prisionero a Israel. En una época en que el pueblo gemía aún bajo el yugo de esa potencia, el profeta habla, en términos triunfales, de la victoria sobre Babilonia (por ejemplo, en 47). Y más allá de la lucha con el enemigo terreno, se adivina la justicia que Yahvé se toma de los dioses de los paganos, que son desenmascarados en toda su vaciedad y nulidad (Is 41, 21-29). No son esos dioses los que mandan, sino que es Yahvé quien tiene la historia en sus manos y la dirige según sus planes.

Después de este breve esbozo de la predicación de Isaías II, debemos centrarnos en nuestro tema. Nuestra problemática es «la ley y los profetas». ¿Qué relación establece el mensaje de Isaías II entre ley y profetas? Constatamos un hecho sorprendente: en Isaías II apenas se hace mención de la ley o de los mandamientos.

Este dato puede ilustrarse partiendo de la perspectiva histórica. Indicábamos que este profeta representaba el retorno del pueblo a su país con la imagen invertida de la salida de Egipto. Isaías II evoca la huida precipitada, secreta y angustiosa de Egipto, para contraponerla al nuevo éxodo: «No saldréis apresurados ni os iréis huyendo, pues en cabeza marcha Yahvé, y en la retaguardia, el Dios de Israel» (Is 52, 12). El éxodo de Babilonia será mucho más honroso que aquella fuga de otros tiempos. El profeta recuerda el prodigio de la derrota de los egipcios:

> Así dice Yahvé, que abrió camino en el mar y senda en las aguas impetuosas; que sacó a batalla carros y caballos, tropa con sus valientes: caían para no levantarse, se apagaron como mecha que se

extingue. No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo... (Is 43, 16s).

A continuación habla de la nueva marcha, triunfal, a través del desierto. En otro pasaje evoca los milagros del maná y del agua en el desierto, milagros que ahora, en el retorno, serán aún más maravillosos. Sigue el discurso del recibimiento jubiloso de que serán objeto Yahvé y su pueblo en el país, sobre todo en Jerusalén. Se habla, como en Ezequiel, de una Jerusalén de nueva planta, espléndida (el templo queda muy en segundo plano).

Podrá parecer sorprendente que en estos pasajes no se haga alusión alguna al Sinaí y a la promulgación de la ley. Podemos establecer una confrontación con Ezequiel[2]. También este profeta habla, en la segunda mitad del capítulo 20, del retorno de los israelitas, dispersados entre las naciones, al «desierto de los pueblos», de donde parte el camino hacia el país y el monte santo de Dios. Pero ese pasaje de Ezequiel continúa:

Os llevaré al desierto de los pueblos para pleitear allí con vosotros cara a cara. Igual que pleiteé con vuestros padres en el desierto de Egipto, así pleitearé con vosotros... Os haré pasar bajo el cayado y os haré entrar uno a uno por el aro de la alianza, y excluiré a los rebeldes que se sublevan contra mí; los sacaré del país de su destierro, pero no entrarán en la tierra de Israel.

Ahí se habla, en paralelismo con los acontecimientos del pasado, de un encuentro con Dios «cara a cara». Este encuentro tendrá lugar bajo el signo de la ley de Dios como gran tribunal de justicia. Los derechos de Dios se impondrán.

2. W. Zimmerli, *Der neue Exodus in der Verkündigung der beiden grossen Exilspropheten*, en *Gottes Offenbarung*, 1963, 192-204.

También habría que mencionar a Jeremías, que en 31, 31s habla de un pacto nuevo, como contrafigura del viejo pacto de los tiempos del éxodo: un pacto que supondrá una nueva concepción de la ley.

En Isaías II falta esta evocación del pasado, que podría parecer obligada cuando describe la nueva marcha a través del desierto. De todos modos, hay que añadir que la idea de alianza no está del todo ausente en Isaías II, y los pocos pasajes en que se hace alusión a ella, no dejan de ser relevantes. Is 54, 7-10 dice:

> Por un instante te abandoné, pero con gran cariño te reuniré En un arrebato de ira te escondí un instante mi rostro, pero con misericordia eterna te quiero, dice Yahvé, tu redentor Me sucede como en tiempo de Noé juré que las aguas del diluvio no volverían a cubrir la tierra, así juro no airarme contra ti ni amenazarte Aunque se retiren los montes y vacilen las colinas, no se retirará de ti mi misericordia ni mi alianza de paz vacilará, dice Yahvé, que te quiere

Si se pregunta en qué sentido se habla aquí de alianza, hay que contestar que la alianza se entiende evidentemente como una promesa de pura gracia. Por eso no se hace mención de Moisés y de su ley, sino de los acontecimientos en los días de Noé, cuando Yahvé pronunció su juramento incondicional de gracia y benevolencia. No hay lugar para el juego dialéctico de un pacto que lleve aneja una ley o una doble posibilidad de bendición y maldición.

A ese pasaje puede añadirse otro, Is 55, 1-5, donde, después de una invitación, de estilo sapiencial, a comer gratis (cf. Prov 9, 1s), en 3b-5 se dice:

> Sellaré con vosotros alianza perpetua, la promesa que aseguré a David a él lo hice mi testigo para los pueblos, jefe y soberano de naciones, tú llamarás a un pueblo desconocido, un pueblo que no te conocía correrá hacia ti

También parece sorprendente, cuando se espera la mención de Moisés, ver aparecer otra figura. Es David. Israel sabía de un pacto de Dios con David; era un pacto de gracia y benevolencia. Dios otorgó a David la realeza. Las naciones vinieron a él. David fue un testigo de Dios —así interpreta Isaías II— ante las naciones, es decir, demostró a los paganos que Yahvé, que había hecho su promesa a David, era el amo y señor. Ahora tienen que hacerse realidad aquellas promesas de gracia en Israel. También a Israel vendrán las naciones. Israel será testigo de Dios ante el mundo pagano.

Todo es promesa salvadora, graciosa. Ni una palabra sobre una ley aneja al pacto o, a la manera de Jer 31, 31s, inscrita en el corazón del pueblo, para que no sea imposible su cumplimiento.

Esto no quiere decir que Isaías II ignore la crisis que supuso para Israel su fracaso en el cumplimiento de la voluntad de Dios. De hecho Isaías II habla, en mirada retrospectiva, de esa crisis en términos que recuerdan a Ezequiel:

> Pero tú no me invocabas, Jacob; ni te esforzabas por mí, Israel; no me ofrecías ovejas en holocausto, ni me honrabas con tus sacrificios... Tú me avasallabas con tus pecados, y me cansabas con tus culpas... Recuérdamelo tú y discutiremos; cuéntamelo tú, y saldrás absuelto. Ya tu primer padre pecó, tus jefes se rebelaron contra mí. Por eso entregué a Jacob al exterminio y a Israel a los insultos (Is 43, 22s).

Es la misma visión de la historia israelita que nos presentaba Ezequiel. Pero dentro de ese mismo texto, en el versículo 25, Yahvé proclama: «Yo, yo era quien por mí cuenta borraba tus crímenes y no me acordaba de tus pecados». En fórmula análoga a Ez 36, 22s, se expresa con claridad meridiana que la intervención salvadora de Yahvé procede de una gracia libre e inmerecida. «Por mi santo nombre», se decía en Ezequiel. «Por mí mismo», se dice aquí.

Y si en otro pasaje se tacha al pueblo, que como testigo de Yahvé debía confesar a éste frente a los ídolos de los paganos, de «pueblo que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no oye» (Is 43, 8), esas fórmulas son eco de las duras invectivas de Is 6, Jer 5, 21, Ez 12, 2, etc. El pueblo, llamado por Yahvé para ser testigo de su poder, fracasó en su misión histórica.

Pero en la hora en que Isaías II recibe el encargo de profetizar, al pueblo no se le ofrece más que gracia. Sólo muy marginalmente aparece en dos pasajes el imperativo divino.

> Buscad a Yahvé mientras se le encuentra, invocadlo mientras esté cerca, que el malvado abandone su camino y el criminal sus planes, que regrese a Yahvé, y él tendrá piedad, a nuestro Dios, que es rico en perdón (Is 55, 6s)

Y en 44, 21s:

> Acuérdate de esto, Jacob, de que eres mi siervo, Israel Te formé, y eres mi siervo, Israel, no te olvidaré He disipado como niebla tus rebeliones, como nube tus pecados vuelve a mí, que soy tu redentor

Pero incluso en estos pasajes la idea es bien clara: es la hora de la salvación: conviértete, pues, a tu Dios. El mandato consiste sólo en una invitación a entregarse al Dios salvador. El indicativo del anuncio salvador precede al imperativo de la exhortación y es su fundamento.

Se pensará que en Isaías II el imperativo, con su amenaza aneja, queda disuelto en la gran promesa gratuita del Dios salvador. Si recordamos una vez más los dos preámbulos del decálogo que definen quién es Yahvé, hay que decir que el segundo queda iluminado por el primero. Yahvé tiene el plan de sacar nuevamente a su pueblo de la servidumbre. Quiere sellar un nuevo pacto con su pueblo.

La única exigencia es: volveos a Yahvé, que quiere realizar en vosotros su obra salvadora. El castigo de Yahvé fue el camino para su gracia. No vamos a hablar aquí de un fenómeno sugestivo que ya se anuncia en Isaías II: la buena noticia de esa gracia y salvación comienza a rebasar las fronteras de Israel y atrae a gentes del área pagana (Is 44, 1-5; 45, 18-25).

Pero nos queda por analizar una dimensión del pensamiento de Isaías II que es la más misteriosa no sólo en las páginas de este profeta, sino en todo el antiguo testamento. Sus enigmas no están aún del todo aclarados. Se habla en algunos pasajes de Isaías II de un «siervo de Yahvé», que tiene que cumplir una misión singular. Is 42, 1-4 es una interpelación de Dios dirigida a este siervo. Yahvé le destina a instaurar la justicia de Dios en la tierra y llevarla al mundo pagano. Es una misión de misericordia; el siervo de Yahvé no quebrará la caña cascada, no apagará el pabilo vacilante. También Is 42, 5-9 parece referirse a este siervo y su misión: abrir los ojos a los ciegos y sacar a los presos de la cárcel. ¿No fue ése el servicio que se le hizo a Israel ciego, prisionero? Pero de esa figura se dice: «Yo te he hecho alianza de un pueblo, luz de las naciones» (Is 42, 6). Is 49, 1-6 refleja el desaliento de este siervo ante el fracaso de su misión. «En vano me he cansado, en viento y en nada he gastado mis fuerzas». Pero Yahvé le consuela con un extraño mensaje, haciéndole saber que su misión es mucho más amplia. No sólo debe convertir a los supervivientes de Israel, sino que tiene que convertirse en luz de las naciones. La misión del siervo de Yahvé en una hora de opresión y desesperanza —misión que ya se había anunciado claramente en 42, 1-4—, vuelve a describirse aquí con trazos enérgicos. Is 49, 7 habla de la admiración que suscitará entre los príncipes y las naciones el despreciado y humilde siervo, cuando en su conducta vean la mano de Dios. En 49, 8-13 se vuelve al tema de la liberación y el retorno al país, a través del camino milagroso del desierto, de todos los cautivos y los que viven en tinieblas. El ver-

sículo 8 se refiere de nuevo al que ha sido elegido para ser pacto de los pueblos. Is 50, 4-9 describe la figura del discípulo de Yahvé, obediente y cumplidor de su palabra, atacado por gente que le pega, le mesa la barba y le escupe, y que en su tribulación recurre a Dios, quien le defenderá en el juicio.

> Tengo cerca a mi defensor, ¿quién pleiteará contra mí? Comparezcamos juntos ¿Quién tiene algo contra mí? Que se me acerque Mirad, el Señor me ayuda, ¿quién me condenará? Mirad, todos se consumen como ropa, los roe la polilla

Is 52, 13-53, 12 recoge todo el cuadro y lo completa en un gran discurso conclusivo. Yahvé mismo habla al comienzo y al final. Yahvé relata la historia de su siervo:

> Mirad, mi siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho Como muchos se espantaron de él, porque desfigurado no parecía hombre ni tenía aspecto humano, así asombrará a muchos pueblos, ante él los reyes cerrarán la boca

En 53, 1s toma la palabra la comunidad, que confiesa y reconoce la inocencia del siervo. Le juzgaron en falso y más tarde cayeron en la cuenta de quién era:

> Creció ante nosotros como brote, como raíz en tierra árida, sin fisura, sin belleza Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres Soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores, nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado, pero él fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron

Sigue el relato de las penalidades del siervo, hasta ser ajusticiado y sepultado entre malhechores. Pero Dios le otorgará una victoria definitiva, que sólo se describe en imágenes generales. Al final, Yahvé vuelve a tomar la pa-

labra: «Le daré una multitud como parte, y tendrá como despojo una muchedumbre, porque expuso su vida a la muerte».

Ante este discurso surge inevitable la pregunta: ¿quién es ese «siervo de Yahvé»? [3]. «Por favor, ¿de quién dice esto el profeta? ¿De sí mismo o de otro?», pregunta, según Hech 8, 34, el ministro etíope a Felipe, que le aborda en el camino mientras leía este pasaje.

Quien repase los primeros textos que hablan de la acción misericordiosa de este siervo con los desgraciados y de su tarea como liberador de los oprimidos y desterrados, no dejará de advertir que se trata exactamente de la misión que se le encomendó al propio Isaías II: anunciar el retorno del exilio. Pero cabe aún preguntar: ¿no está retratado en esos pasajes el personaje que hasta ahora faltaba, la figura de Moisés [4], que sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto y fue mediador de la alianza? ¿interpreta el profeta exílico lo que él mismo ha hecho, a través de la analogía con la misión de Moisés? Entonces se añadiría un nuevo símbolo a la tipología del primer éxodo: no sólo se evoca la marcha milagrosa por el desierto, sino también una figura humana, la de Moisés.

De ser así, resultaría sorprendente. El legislador se ha transformado en mensajero de salvación. El siervo no menciona para nada la ley o nuevas tablas de la ley. El «derecho» y la *torá* que predica son el derecho y la *torá* de la gracia (Is 42, 4; cf. también Is 51, 4s).

Pero, más allá de esa misión, en los poemas siguientes se describe una figura extraña. El predicador, el discípulo de Dios, el siervo de Yahvé se convierte en el siervo doliente. Es el incomprendido, el perseguido, el maltratado, el muerto... y sin embargo, agraciado por Yahvé con la

3. No podemos entrar de lleno en el tema del «siervo de Yahvé»; cf. C. R North, *The suffering servant*, 1948, y H. H. Rowley, *The servant of the Lord and other essays on the old testament*, 1952.

4 A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, 1948.

promesa de la victoria final. Evidentemente, no cabe identificar a esta figura con ningún personaje humano real. Al final se habla del siervo en términos grandiosos, sublimes. ¿Dónde estaría en los días de Isaías II el siervo a quien Dios ha liberado de la muerte, resucitándole? Si seguimos preguntando de dónde pueden provenir los rasgos dolientes del siervo, no podemos menos de evocar a Jeremías. Entre sus discursos se encuentran —es lo que le diferencia de los demás profetas— confesiones, las llamadas lamentaciones, en que el profeta se queja a Dios de su sufrimiento, persecución, misión fracasada, mientras se consume en la noche de su situación desesperada, que no puede comprender [5]. Los poemas del siervo de Yahvé en Isaías II ofrecen similitudes verbales sorprendentes con las confesiones de Jeremías, aun cuando las superen ampliamente en lo que se refiere al sentido profundo de esa pasión del siervo de Yahvé.

Volvamos a la figura de Moisés. En sus últimos discursos, Moisés presenta indudablemente ciertos rasgos de sufrimiento o pasión. Según la antigua narración de Ex 32, 32, Moisés se ofrece como víctima en favor del pueblo: «O perdonas su pecado o me borras de tu registro». Pero en Dt 3, 26 se leen estas palabras de Moisés:

> El Señor estaba irritado conmigo por culpa vuestra y no accedió (a su ruego de poder entrar en la tierra prometida), sino que me dijo: «Basta. No sigas hablando de ese asunto».

¿Se evoca, en este anuncio del nuevo éxodo, en lugar de Moisés legislador, el Moisés como siervo doliente, que está dispuesto a dar la vida por el pueblo, por «los muchos», como aquí se le designa?

Estamos ante la última versión del profetismo. El profeta como predicador de la ley y de la ira del Dios celoso,

5. G. von Rad, *Die Konfessionen Jeremias:* Evangeliche Theologie 3 (1936) 265-276.

se ha transformado en siervo paciente, que en su pasión anuncia la voluntad santa de Dios. Se puede identificar esta nueva línea de reconciliación expiatoria incluso en la gran legislación sacerdotal del postexilio, que la reducción crítica wellhauseniana distinguió netamente de la antigua tradición y situó en una época tardía. La legislación evita cuidadosamente, en sus referencias a Moisés, hablar de un pacto o alianza [6]. Moisés sería el personaje por cuya mediación el pueblo recuperó la promesa de bendición que Dios hizo en los orígenes al padre Abrahán. Ahora bien, entre las instituciones de Moisés destaca el santuario. En él se celebraba año tras año, según Lev 16, la gran fiesta de la expiación, en que el sumo sacerdote ofrecía el sacrificio expiatorio por los pecados del pueblo. En estos textos se remodela la figura del siervo que expía los pecados del pueblo en un sentido de sacrificio cultual que ofrece el sumo sacerdote. El pueblo de Dios vive gracias a la expiación que periódicamente se celebra en el santuario [7].

Pero hay que reconocer que en el postexilio se da una cierta supervivencia del profetismo, siempre en forma de residuo o eco del profetismo clásico, que se va apagando lentamente. Este profetismo residual ostenta dos notas características. Por una parte, mantiene vivo el recuerdo de las grandes promesas del profetismo antiguo. Puede citarse como ejemplo a Isaías III, autor o autores de los once últimos capítulos del libro de Isaías (56-66), y también a Ageo y Zacarías, profetas del período postexílico. Toda la esperanza de estos profetas se cifra en la edificación del nuevo templo y en la inminente llegada del sucesor legítimo de David. En esos escritos se constata el alto aprecio en que se tiene la predicación de Ezequiel y de Isaías-Isaías II. Pero,

6 W Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund* Theologische Zeitschrift 16 (1960) 268-280, en *Gottes Offenbarung*, 1963, 205-216.

7 El escrito sacerdotal utilizó aquí, sin duda, un material más antiguo, también de origen sacerdotal Lo nuevo en este enfoque es que la idea de expiación pasa a primer plano, quedando en la penumbra la antigua estructura teológica de la alianza sinaítica.

por otra parte, estos profetas del postexilio se constituyen, a la manera de los antiguos profetas, en censores del pueblo, que conminan a éste con el castigo de Dios por sus infracciones a la ley. En esta línea se mueve, por ejemplo, Malaquías.

Y así retorna en este profetismo crepuscular la ley como juicio y condena. Parece que una vez más se repitió la experiencia histórica de que dejaron constancia Jeremías y Ezequiel: la incapacidad del pueblo para guardar los preceptos de Dios. Lo que estos grandes profetas esperaban, a saber, la posibilidad de una nueva forma de obediencia, a través de la transformación de los corazones y la infusión del espíritu divino, no acababa de hacerse realidad, si bien la predicción de Isaías II sobre el retorno al país se cumplió, al menos en parte. El antiguo testamento queda abierto.

Nuestro propósito al estudiar el problema «ley y profetas» era contribuir a una comprensión del mensaje veterotestamentario. Una de las notas definitorias del antiguo testamento es que no concluye con una solución de su problemática, sino que queda abierto en forma de interrogante y expectativa.

Al cumplirse el tiempo, apareció Jesús de Nazaret, a quien sus discípulos confesaron como Cristo, el ungido de Dios. En Jesús se «cumplieron» las Escrituras y se inició un tiempo nuevo. Así lo proclamaron sus discípulos, como un mensaje gozoso. Ellos no pensaron que todos los problemas estaban resueltos y todo lo abierto quedaba concluso. Eran conscientes de su situación provisional, a la espera de la hora de la manifestación final del Cristo. Pero estaban convencidos de que el mensaje polifacético de «la ley y los profetas» había encontrado en ese Cristo una actualización plena y una última realización. Dios carga, en su Hijo, con la maldición de la ley, maldición inducida por el pecado. Todos los hombres son llamados, a través del espíritu, a la filiación divina, y por la participación en la muerte de Cristo renacen a una nueva vida, uno de cuyos frutos es la

obediencia filial a Dios. De ese modo Dios confirmó como auténtica palabra suya la promesa, aparentemente ambigua, que había tenido en vilo a Israel a lo largo de toda su historia, desde Moisés hasta los últimos profetas. Jesucristo «cumplió» la promesa. Al morir como siervo «por los muchos», confirió su pleno sentido al segundo preámbulo del decálogo. La conciencia cristiana reconoció en el Dios del decálogo al Dios que en el juicio realiza su obra de gracia, al Dios que liberó a su pueblo de la esclavitud. Y la conciencia cristiana pensó también desde el principio que con esa obra de amor que el Santo realizó en favor del pecador, caducaban todas las prerrogativas del pueblo elegido. Israel había cumplido su misión de ser, a través de todos los acontecimientos y promesas de su historia, mensajero del que «había de venir». A partir de ahí Israel será invitado a ser el primogénito entre muchos hermanos.

Pero no es tarea nuestra analizar el contenido de esta fe neotestamentaria.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

GÉNESIS

1, 1-2: 69
1, 4a: 69
4, 23s: 20
16, 12: 37
49: 20
50, 23: 121

EXODO

15, 1-18: 20
15, 21: 20
15, 26: 116
19: 64, 90
20: 55, 60, 68, 69, 71, 73, 84, 117
20, 2-17: 64
20, 7: 117
20, 12: 117
20, 18s: 118
20, 23-23, 19: 60, 64, 76
20, 24-26: 78
21, 1s: 114
21, 1-22, 16: 76, 77, 80
21, 12: 77, 83, 114
21, 12-17: 77
21, 15: 77
21, 15-17: 83, 114
21, 17: 77
21, 18s: 80, 81
21, 23s: 82
21, 23-25: 77, 82
21, 23b-25: 77
22, 17: 77, 84
22, 20: 77, 114
22, 20s: 136
22, 22: 115
22, 23: 115
22, 24: 136
22, 25: 115
22, 25s: 136
22, 27: 84

23, 1-3: 84
23, 5: 78, 84
23, 6-9: 84
23, 9: 114
23, 10-12: 78
23, 13b: 78
23, 14-16: 78
23, 15: 78
23, 17: 78
23, 18: 78
23, 19a: 78
23, 19b: 78
23, 20-33: 115
23, 21: 115
24: 64, 66, 90, 93, 113
24, 7: 65
24, 7-8: 65
25-31: 65
27, 1-8: 116
27, 9-10: 116
32: 124
32, 1-34: 65
32, 7s: 131
32, 28: 65
32, 32: 182
34: 55, 65, 66, 68, 120
35-40: 65

LEVÍTICO

1s: 21
16: 183
17-26: 83
18: 84
19: 99
19, 11s: 99
19, 13: 160
19, 14: 99
19, 35s: 136
25: 134
26: 112, 123
26, 25: 123

NÚMEROS

1-10, 10: 65
11s: 126
13: 89
14, 11s: 131
14, 18: 120
20: 89
22-24: 58
25: 145

DEUTERONOMIO

1-11: 100
3, 26: 182
4, 24: 121
5: 60, 66, 68, 69, 84, 117, 118
6, 4s: 99
6, 15: 121
7, 9s: 120
12-26: 116
14, 21: 98
17, 1: 98
17, 12: 92
17, 14-20: 92
19, 19: 92
22: 81
22, 5: 98
22, 21: 92
22, 22: 92
24, 6: 99
24, 14s: 161

25, 13-15: 136
26: 89
27: 84, 90, 98, 116, 129
27, 15-26: 73, 83
27, 15-27: 115
27, 17: 117
28s: 110, 123
31, 10s: 110, 112
31, 10-13: 85
32: 20
33: 20

JOSUÉ

7, 24s: 121
9: 107
24: 90, 122
24, 2-15: 122
24, 16-18: 122
24, 19: 122
24, 19s: 163
24, 27: 123

JUECES

10, 1-5: 82
10, 8-15: 82

RUT

4, 1s: 81

1 SAMUEL

9, 1s: 126
10, 5s: 126
15: 93
18, 1-4: 107
22, 5: 126
28, 6: 126

2 SAMUEL

7: 127, 128, 138
8, 16-18: 126
12: 130
13, 12: 92
20, 23-26: 126
24, 11s: 126

1 REYES

1: 126
11, 33: 129
12: 16
14, 1s: 129
16, 1s: 129
20, 35-43: 93
21, 19: 130
21, 27: 130

2 REYES

9s: 143
22s: 47, 93, 159

1 CRÓNICAS

25, 1-3: 126

SALMOS

1: 94, 100, 106
15: 73
19, 8-15: 94
24: 73

50: 73, 86, 90, 118
80: 166
81: 73, 85, 90, 118
81, 2-6a: 85
81, 6b-9: 86
81, 10-11: 86
119: 94, 100, 106
132, 7: 151

PROVERBIOS

9, 1s: 176

ISAÍAS

1, 2-3: 151
1, 4-9: 154
1, 10-17: 150
1, 21s: 154
1, 21-23: 151
2, 2-5: 154
2, 10s: 152
3, 14s: 152
3, 16-24: 152
5, 1-7: 150
5, 8s: 132
6: 151, 178
6, 10s: 154
7: 153
7, 9: 153
8, 11-15: 153
9, 1-6: 154
10, 5: 173
11, 1-9: 154
22, 15s: 152
28, 16: 153
40-55: 172
40, 1-8: 172
40, 3-5: 172, 173
40, 6-8: 173
40, 9-11: 172
41, 21-29: 174
42, 1-4: 179
42, 4: 181
42, 5-9: 179
42, 6: 179
43, 8: 178
43, 16s: 175
43, 22s: 177
43, 25: 177
44, 1-5: 179
44, 21s: 178
45, 1s: 174
45, 18-25: 179
47: 174
49, 1-6: 179
49, 7: 179
49, 8: 180
49, 8-13: 179
50, 4-9: 180
51, 4s: 181
52, 7-10: 172
52, 12: 174
52, 13-53, 12: 180
53, 1s: 180
54, 7-10: 176
55, 1-5: 176
55, 3b-5: 176
55, 6s: 178
56-66: 183

JEREMÍAS

1, 11-12: 173
2, 2s: 157

2, 5s: 157
3, 6s: 165
3, 21s: 158
5, 21: 178
7, 1s: 160
7, 1-15: 159
8, 8s: 161, 166
11, 1s: 158
13, 23: 162
14, 1s: 158
15, 1: 131
19s: 161
22, 13-16: 160
23, 5s: 162
25, 9: 173
26: 159
26, 24: 159
27, 6: 173
29, 1s: 167
29, 24s: 167
31, 31s: 104, 162, 176, 177
36, 12: 159
36, 25: 159
43, 10: 173

EZEQUIEL

3, 1-3: 46
8-11: 170
12, 2: 178
15: 166
16: 165
18: 169
18, 2: 169
20: 103, 165, 175
20, 25s: 166
22: 164
22, 28: 166
23: 165
33, 10: 169
33, 10s: 169
36: 169
36, 17-23: 167
36, 22s: 177
36, 24-27: 169
36, 26s: 104
37, 1-14: 168
40-48: 94, 170
47, 1-12: 170

OSEAS

1: 141, 149
1, 4: 143
1, 6: 147
1, 9: 147
2, 16: 148, 172
2, 18: 148
2, 21s: 149
2, 25: 149
3: 141, 149
4: 142
4, 1: 144
4, 1s: 142
4, 2: 160
4, 6: 144
4, 12: 143
5, 10: 117
5, 12: 146
5, 14: 146
6, 1-3: 158
8, 4-6: 143
8, 9: 146
9, 10: 145
11: 147

11, 1-4: 145
11, 8-9: 147
12: 146
12, 3s: 146
13, 2: 143
13, 5s: 145

AMÓS

1, 1: 137
2, 6s: 136
2, 11s: 137
3, 1s: 134
4, 1s: 132
4, 6s: 137
5, 11: 136
5, 14-16: 138
5, 18-20: 138
5, 21-25: 150
6, 1: 137
6, 5s: 137
7, 10-17: 141
8, 5: 128
9, 11-15: 138

AGEO

2, 11-13: 21

ZACARÍAS

14, 5: 137

MATEO

5, 17: 23
5, 18: 23
7, 12: 13, 23
11, 13: 14, 25
22, 40: 13, 23

LUCAS

4, 17: 24
16, 16: 14
16, 29: 15, 23
16, 31: 15, 23
24, 27: 15, 25
24, 44: 17, 18

MARCOS

4: 53

JUAN

1, 45: 15, 25
10, 34: 24
12, 34: 24
15, 25: 24

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

8, 34: 181
13, 15: 24
24, 14: 13
26, 22: 25
28, 23: 14, 15

ROMANOS

3, 21: 10, 14, 25
10, 4: 10

GÁLATAS

3, 10: 107
3, 13: 107